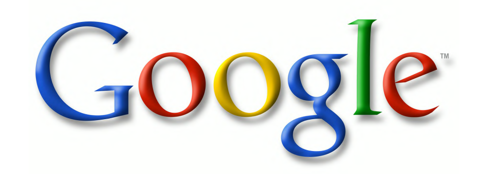


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/


600094913W





n i,

feine Schriften.

ite des Manichäismus.

Fihrist

ben Ishak al-Warrâk,

Abî Ja'kûb an-Nadîm,

Commentar und Index

usgegeben

gel,

· kön. sächs. Landesschule St. Afra
tschîdîje-Ordens, Ritter des kön.
ns vom heil. Michael I. Classe;
zu Wien und St. Petersburg und
. Gesellschaft der Wissenschaften
ig und des Alterthums-Vereines
l. Bibliothek zu St. Petersburg,
lausitz. Prediger-Gesellschaft;
ental. Ges. zu Boston u. s. w.

aus.

2.

. p. 33.

Mani,

seine Lehre und seine Schriften.

Ein Beitrag zur Geschichte des Manichäismus.

Aus dem Fihrist

des

Abû'lfaradsch Muhammad ben Ishak al-Warrâk,

bekannt unter dem Namen Ibn Abî Ja'kûb an-Nadîm,

im Text nebst Uebersetzung, Commentar und Index
zum ersten Mal herausgegeben

von

Gustav Flügel,

Dr. der Philos. und Lic. der Theol.; emer. Prof. an der kön. sächs. Landesschule St. Afra zu Meissen; Commandeur des grossherrl. osmanischen Medschfdîje-Ordens, Ritter des kön. sächs. Albrecht-Ordens und des kön. baier. Verdienst-Ordens vom heil. Michael I. Classe; corresp. Mitglied der kais. Akademien der Wissenschaften zu Wien und St. Petersburg und der kön. Akademie zu Turin; ordentl. Mitglied der kön. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig, der Deutschen morgenl. Ges. zu Halle und Leipzig und des Alterthums-Vereines des Königr. Sachsen zu Dresden; Ehrenmitglied der kais. öffentl. Bibliothek zu St. Petersburg, der asiat. Ges. von Gross-Britannien und Irland und der oberlausitz. Prediger-Gesellschaft; auswärt. Mitglied der asiat. Ges. zu Paris; corresp. Mitglied der oriental. Ges. zu Boston u. s. w.



Leipzig:

F. A. Brockhaus.

1862.

100. p. 33.


BODLEIANA · BIBLIOTHECA

Der

Hochwürdigen theologischen Facultät

zu Jena

in verehrungsvoller Dankbarkeit

gewidmet

vom

Verfasser.

Von schwerer Krankheit heimgesucht und später mit Vollendung älterer wissenschaftlicher Arbeiten vollauf beschäftigt war ich lange Zeit ausser Stande, Ihnen, Hochwürdige Herrn, für die Auszeichnung, welche Sie mir im Jahre 1843 durch Verleihung der theologischen Licentiatur zu Theil werden liessen, öffentlich so zu danken, wie ich es thun zu können wünschte.

Möchten Sie vorliegenden Versuch, zur Aufhellung einer wichtigen dogmen- und kirchengeschichtlichen Frage beizutragen, Ihrer würdig finden! Ihr Beifall würde mich ermuntern, die orientalische Literatur, so lange es Gott gefällt und die Gelegenheit sich bietet, auch noch in anderen Beziehungen im Interesse der christlichen Theologie auszubeuten.

In steter Dankbarkeit verharrend, Hochwürdige Herrn,

Dresden, den 14. December 1861.

Ihr ergebenster

Gustav Flügel.

Vorwort.

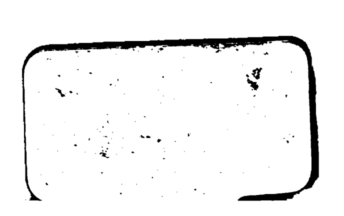
Schon längst liess mich meine Beschäftigung mit dem Fihrist den Abschnitt in demselben über Mânî, seine Schule und Schriften als vorzugsweise geeignet zu einer ausführlichern Mittheilung auch an solche Kreise erkennen, denen im allgemeinen die rein orientalischen Studien ferner liegen.

Nicht nur die Wichtigkeit des Gegenstandes an sich empfahl eine besondere Behandlung, sondern mehr noch die Neuheit der in jenem Abschnitt erhaltenen Berichte, mit welcher deren unbestrittene Zuverlässigkeit, als grossentheils aus den eigenen Schriften Mânî's und seiner Schüler entlehnt und sorgfältig ausgewählt, Hand in Hand geht.

Ferner überzeugte mich die nähere Kenntnissnahme der bis auf die neueste Zeit herab geführten Untersuchungen, mochten diese nun in besondern Werken und Abhandlungen oder in dogmatischen und kirchenhistorischen Lehrbüchern niedergelegt sein, wie lückenhaft, unsicher, der Vermuthung preisgegeben und nach allen Seiten hin hilfsbedürftig die Nachrichten wie über die Person Mânî's so über seine Lehre und Schriften sich herausstellten.

Wenn ich jetzt den fraglichen Abschnitt der Oeffentlichkeit übergebe, so erlaube ich mir zunächst die Andeutung zu wiederholen, dass die ganze Arbeit keineswegs eine ausschliesslich für Orientalisten von Fach unternommene Studie sein soll, vielmehr hat sie, wie schon Materie und Form im Commentar nahe legt, vorzugsweise das theologische Interesse


600094913W



einem tiefern Einblick in einzelne Lehren sein, die Mânî zu einem vollständigen System ausgebildet hatte, zumal die Lücken höchst fühlbar und umfassend sind, welche nach allen Seiten hin unserer Kenntniss seines Systems entgegentreten.

Unsere Aufgabe wird allerdings durch die Beschaffenheit des zu behandelnden Gegenstandes, der in einem gegebenen Text vorliegt, beschränkt und es kann infolge dessen unsere Absicht keineswegs sein, systematische Erörterungen über den Manichäismus durchzuführen d. h. das manichäische Religionssystem in seiner Gesammtheit zu untersuchen und darzustellen, also die Keime, die dogmatische Bedeutsamkeit, die Verwandtschaft und den Zusammenhang desselben mit frühern Religionssystemen, wie überhaupt dessen ganzes Wesen und Einfluss hier zu verfolgen, als vielmehr zunächst den Text sprachlich und sachlich zu erklären und daran diejenigen Erläuterungen zu knüpfen, die den weitern religiös-philosophischen und dogmatischen aus dem gegebenen Text hervorgehenden Forschungen und Folgerungen den Weg ebenen und zugänglicher machen; und das hinwieder bietet vielseitige Gelegenheit, manche bisher behauptete falsche Ansicht zu entfernen, ungewisse Annahmen und unsichere Vermuthungen zu beseitigen oder völlig Irrthümliches aus diesem Theile der Kirchen- und Dogmengeschichte zu bannen. Hoffentlich findet auf diese Weise mehr als eine wesentliche Frage ihre Entscheidung und dieser und jener Zweifel seine Lösung, doch immer nur so, dass im Ganzen mehr durch Andeutungen zu weitern Forschungen angeregt wird, als durch allseitige Untersuchungen der behandelte Gegenstand erschöpft werden kann.

Wir haben aber bei den Erläuterungen, abgesehen von dem Reinsprachlichen, Zweierlei zu unterscheiden, das Historische und das Dogmatische. Unser Hauptaugenmerk wird es daher sein, für beides einen mehr sichern Grund und Boden zu gewinnen, und wenn bis jetzt in Bezug auf das Historische den orientalischen Quellen ein Vorzug eingeräumt werden musste, während der dogmatische Theil seinen Stoff mehr aus den sogenannten abendländischen Quellen entlehnte, so wird sich nun allerdings in dem bisher mit Lebhaftigkeit geführten Streite über die grössere Glaubwürdigkeit auf der einen oder der anderen Seite die Wagschale zu Gunsten der einheimischen Berichte senken.

Es darf nicht aus den Augen gesetzt werden, dass hauptsächlich die Sprache ein Hinderniss für die nähere innere und äussere Kenntniss der Person Mânî und seines Lehrsystems werden musste. Die Länder, in denen er zuerst auftrat und lehrte, waren mit Ausnahme des Syrischen hinsichtlich der dort einheimischen Sprachen für die griechisch redende und schreibende Kirche ein fast durchaus verschlossenes Buch; in dem entgegengesetzten Falle würden wir bei der grossen Ausbreitung und der harten und andauernden Bedrängniss, die der Manichäismus seit seinem Entstehen für die christliche Kirche herbeiführte, eine Bedrängniss, der an Gewalt in jener Zeit trotz aller andern entstandenen das Christenthum mächtig bedrohenden Sekten keine zweite an die Seite gesetzt werden konnte, sicher durch die griechisch schreibenden Kirchenväter Zuverlässigeres und Bedeutenderes über diesen heftigsten Widersacher, für welchen die alte christliche Kirche keine genug starken Ausdrücke finden konnte, erfahren haben. Indessen bleibt es auffallend, dass bis jetzt selbst keine syrische Urkunde aufgefunden wurde, deren Vaterland der Zeit und dem Raume des emporkeimenden und sich fortpflanzenden Dualismus des Mânî doch recht nahe stand, zumal wenigstens mehrere grössere Schriften des Mânî und ein grosser Theil seiner und der Seinigen Sendschreiben nach allen Angaben und Vermuthungen syrisch geschrieben und somit der syrisch-christlichen Kirche vollständig zugänglich waren. Wir treten dieser Frage später näher, wo wir zu ihrer Erörterung durch die Textquellen mehrfach dazu veranlasst werden.

Wer bisher nur immer sich mit Mânî und seiner Lehre beschäftigte, sah sich unter den erhaltenen und bekannt gewordenen christlichen Schriften, abgesehen vom H. Augustin, der selbst neun Jahre lang ein Anhänger der manichäischen Lehre zweiten Grades*) gewesen ist und eine hervorragende Anzahl mehr oder weniger umfassender Schriften zur Widerlegung afrikanischer Manichäer und ihrer Glaubensmeinungen verfasst hat**), auf die Acta disputationis Archelai Episcopi

*) Es heisst De moribus Manichaeorum Lib. II, c. 18, bei Augustin: Auditores vestri, quorum apud vos secundus est gradus.

**) S. Manichaeorum indulgentias cum brevi totius Manichaeismi adumbratione e fontibus descripsit Aug. Frid. Vict. de Wegnern. Lpz. bei Reclam

Mesopotamiae et Manetis Haeresiarchae*) als die Quelle hingewiesen, aus der alle spätern Schriftsteller schöpften.

So that man wenigstens bisher und suchte vielfach zu beweisen, wenn und in welcher Sprache sie ursprünglich geschrieben gewesen sein möchten, ob griechisch oder syrisch, da uns neben der lateinischen Uebersetzung nur noch ein griechisches Bruchstück geblieben ist. Auch diese Frage gehört nicht hierher, doch komme ich später indirect auf eine Beantwortung derselben zurück.

Um nun die oben ausgesprochene Absicht, weitere Forschungen anzuregen und den Weg zu ihnen in eine mehr gangbare Bahn zu lenken, sicherer zu erreichen und um das Fragmentarische, das die Niederlegung unserer Untersuchungen in einzelnen Anmerkungen zur nothwendigen Folge hat, in einer wenn auch dürftigen Einheit übersichtlicher und in seiner Unzusammenhängigkeit durch ein anschauliches Gesammtbild verständlicher zu machen, bleibt auch uns nichts übrig als auf den Inhalt jener Disputations-Acten zurückzukommen, unser Urtheil darüber auszusprechen und ihnen in einer zweiten Uebersicht den Inhalt der neuen Quelle kurz gegenüberzustellen. Waren es doch hauptsächlich die Acta, welche so manche Streitfrage veranlassten. Um ihretwillen ist demnach vorzugsweise das, was die hier mitgetheilte arabische Quelle Neues bringt, hervorzuheben und zu vergleichen.

1827. S. 11—12, wo zugleich der Hauptinhalt jeder einzelnen Schrift Augustin's kurz angegeben ist — und das Manichäische Religionssystem von Dr. Baur S. 7.

*) Zuerst und am vollständigsten mit lesenswerther Einleitung herausgegeben von dem Präfect der Vaticanischen Bibliothek Laurentius Alexander Zacagni in seinen Collectanea Monumentorum veterum ecclesiae graecae ac latinae. Romae 1698. 4. S. 1—105, wiederabgedruckt in des J. A. Fabricius Ausgabe der Werke des Hippolytus. Hamb. 1716. Vol. sec. S. 142—195 und in Gallandii Bibliotheca veterum Patrum Tom. III, S. 569—608. Dazu Prolegomena Cap. XVII, S. XL—XLVI. De S. Archelao Mesopotamiae Episcopo Synopsis. — Ferner der Anhang zu den beiden Pariser Ausgaben der Historia eccles. des Socrates von Valesius (Valois) vom J. 1668 und 1686, wo ein Bruchstück der lateinischen Acta ex cod. ms. Monasterii Bobiensis (jetzt in der Ambrosiana von Mailand) mitgetheilt ist, S. 159—164 der Ausg. von 1686. — Vgl. ausserdem über die manichäische Gesammtliteratür Grässe's Lehrb. einer allg. Literärgeschichte I, II. S. 984—987 und 1113—1115.

I. Die Acta beginnen mit dem Eingange, der als Ueberschrift gelten kann: Thesaurus verus, sive disputatio habita in Carchar (And. Caschar, Calchar u. s. w.) civitate Mesopotamiae, judicantibus Manippo (And. Marsippo), et Aegialeo, et Claudio, et Cleobolo. In dieser Stadt Mesopotamiens lebte ein durch Geist, Gelehrsamkeit, Gottesfurcht, Glaubenstreue, Sittlichkeit, Abkunft und Vermögen hochstehender Christ, mit Namen Marcellus, der von der ganzen Stadt, die mit ihren Armen ihm die grössten Wohlthaten verdankte, allgemein verehrt wurde. Zu einer gewissen Zeit werden dem Bischof von Carchar Archelaus 7700 Gefangene von Soldaten, die vor der Stadt ein Lager aufgeschlagen hatten, für Geld angeboten. In seiner Sorge wendet sich der Bischof an den frommen Marcellus, der augenblicklich mehr als die verlangte Summe herbeischafft, was zur Folge hat, dass sehr viele Soldaten mit Aufgebung ihrer militärischen Stellung sich dem Christenthum zuwenden, der übrige Theil aber mit geringerer Loskaufsumme sich begnügt.

II. Marcellus lässt sich nun von einem der Losgekauften, mit Namen Cortynius, erzählen, wie es gekommen, dass sie in Gefangenschaft geriethen. Sie seien, berichtet der Gefragte, als gläubige Christen nach der von ihren Vätern ihnen überlieferten Sitte mit Frau und Kind vor die Stadt gegangen, um, wie es alle Jahre geschehe, den einigen unsichtbaren Gott um Regen für ihre Saaten und Früchte anzuflehen. Nachdem sie den Abend mit Fasten und Vigilien verbracht, habe sie mitten in der Nacht der Schlaf übermannt. Zur Strafe ihrer Sünden seien sie zu jener Stunde von Soldaten wahrscheinlich in der Meinung umringt worden, dass sie in einem Hinterhalte lägen oder mit kriegerischen Vorbereitungen umgingen. Ein entsetzliches Blutbad sei erfolgt, in welchem 1300 Männer erlagen und 500 verwundet wurden. Die Ueberlebenden seien am folgenden Morgen unter den ärgsten Martern hierher als Gefangene drei Tage und drei Nächte hindurch getrieben worden, viele Frauen, Kinder und Greise aber dem Hunger, dem Durste und der gänzlichen Erschöpfung unterwegs erlegen.

III. Marcellus, auf das tiefste bewegt, speist die Unglücklichen, indem er eigenhändig Nahrungsmittel darreicht, an 700 Tischen, sodass jene ihre Leiden alsbald vergassen. Am 15. Tage lässt er sie mit Zurücklassung der Verwundeten nach

ihrer Vaterstadt heimkehren, geht mit den Seinigen die unterwegs Erlegenen begraben, kehrt nach Charra (sic) zurück und entlässt nun auch die geheilten Kranken mit Reisegeld. Die Kunde dieser That verbreitete sich weit und breit, und Reiche und Arme strömten herbei den Marcellus zu sehen und zu bewundern, während dieser von neuem Gelegenheit fand, den Schwachen, den Witwen und Waisen die grössten Wohlthaten zu erzeigen, sodass sein Haus ein Armenhospiz genannt wurde. — Das Alles wird erzählt zur Verherrlichung des Marcellus und zur Vorbereitung auf die Rolle, die er noch ferner zu spielen hat.

IV. Sein Ruf verbreitete sich bis über den Fluss Stranga in das Persergebiet, wo Mânî sich aufhielt. Als dieser von Marcellus hörte, bemächtigte sich seiner der Gedanke, dass, wenn er diesen Mann für seine Lehre gewinnen könne, ihm sicher die ganze Provinz zufallen würde. Er sandte also einen Schüler seines Schülers Adda, Turbo, mit einem Briefe an Marcellus, mit dem jener in fünf Tagen trotz seiner Schnelligkeit und unter Ertragung harter Mühseligkeiten anlangte. Unterwegs gab er sich für einen Mesopotamier aus, der aus Persien komme, erhielt aber nicht einmal einen Schluck Wasser in den von Marcellus auf seinem Wege angelegten Herbergen.

V. Der Brief, in dessen Eingang Mânî sich einen Apostel Jesu Christi nennt und der — aus Epiphanius sowie auch die Antwort darauf griechisch — vollständig mitgetheilt wird, soll Marcellus und die Seinigen über ihren falschen Glauben belehren und für den manichäischen Dualismus gewinnen, während zugleich einige Hauptsätze der Heiligen Schrift, auch in Bezug auf Christus, angegriffen werden. Mehreres wolle er bei seiner Anwesenheit mittheilen.

VI. Marcellus nahm den Ueberbringer freundlich auf, Archelaus dagegen knirschte mit den Zähnen und wünschte den Verfasser des Briefes in seine Gewalt. Marcellus lud letzteren in einer kurzen Antwort zu sich, die, da Turbo zurückzukehren sich weigerte und nichts mehr von Mânî und seiner Lehre wissen wollte, ein eigener Diener des Marcellus, Callistus mit Namen, an Mânî, den er in einem gewissen Castell Arabion findet, nach drei Tagen überbringt. Dieser macht sich augenblicklich auf den Weg, während Turbo das Haus des Marcellus nicht verlässt und keine der Unterhaltungen des Bi-

schofs Archelaus versäumt. Marcellus und Archelaus fragen ihn eifrig aus, wer Mânî sei, woher und was er lehre. Turbo theilt nun Alles deutlich mit und setzt die Glaubenslehre des Mânî auseinander.

VII. Wenn ihr den Glauben Mânî's kennen lernen wollt, hebt er an, so höret meinem kurzen Bericht zu. Er verehrt zwei ungeborne aus sich selbst hervorgegangene ewige Götter, die einander gegenseitig bekämpfen, und von denen er den einen als guten, den andern als bösen Gott einführt. Den einen nennt er Licht, den andern Finsterniss. Ein Theil des Lichtes sei die menschliche Seele, der Körper ein Theil der Finsterniss und das Werk, δημιούργημα, der Materie. Ihre Vermischung oder Verbindung zeigt er in dem Beispiel, als wenn zwei anfanglose feindliche Könige miteinander kämpften und jeder seine Partei hätte, die Finsterniss aber schreite aus ihren Grenzen und beginne den Kampf mit dem Licht. Als der gute Vater erfuhr, dass die Finsterniss seine Erde überfallen habe, schuf er aus sich eine Macht, virtus, δύναμις, Lebensmutter, Mater vitae, Μήτηρ τῆς ζωῆς genannt, mit der er den ersten Menschen (bestimmter: Urmenschen), nämlich die fünf Elemente, den Wind, das Licht, das Wasser, das Feuer und die Materie(?), umgab (Epiphanius: die den ersten Menschen d. h. jene fünf Elemente aus sich hervorgehen liess. Offenbar richtiger). Mit diesen angethan wie mit einer Rüstung, stieg er herab die Finsterniss zu bekämpfen. Die Fürsten, ἄρχοντες, der Finsterniss aber, die den Kampf aufnahmen, verschlangen etwas von der vollen Rüstung und das ist die Seele. Es wurde da unten der erste Mensch (der Urmensch) von der Finsterniss hart bedrängt, und wenn ihn auf sein Bitten der Vater nicht erhört und eine zweite aus sich hervorgegangene Macht, der lebendige Geist, Spiritus vivens, Ζῶν πνεῦμα genannt, gesendet und dieser herabsteigend ihm nicht die Rechte gereicht und ihn von der Finsterniss befreit hätte, so würde der erste Mensch zurückgehalten und in Gefahr gerathen sein. Seitdem also liess er die Seele unten zurück, und daher geben sich die Manichäer, wenn sie einander begegnen, die Rechte zum Zeichen als von der Finsterniss befreite. In dieser, sagen sie (Epiphanius: sagt er) nämlich, seien alle Sekten. Dann schuf der lebendige Geist die Welt und von drei andern Mächten umgeben stieg er herab, brachte

die Archonten herauf und kreuzigte sie an das Firmament, und das ist dessen Körper, die Sphäre. Dann hinwieder schuf der lebendige Geist die Himmelslichter, luminaria, φωστῆρας, was die Ueberreste der Seele sind, und liess sie das Firmament umkreisen. Und weiter schuf er die Erde und es sind deren acht. Der Omophorus aber ist unten und er ist es, der die Erde auf den Schultern trägt, und wenn er vom Tragen ermüdet, schüttelt er sich und das ist die Ursache der Erderschütterung ausser der bestimmten Zeit (d. h. ehe noch die Welt untergehen soll). Deshalb schickte der gute Vater seinen Sohn von seiner Seite (wörtlich: von seinem Schoose) weg in das Herz der Erde und in die untern Theile derselben, um ihn geziemend in Schranken zu halten. So oft nämlich eine Erderschütterung erfolgt, so (geschieht diese dadurch dass) er entweder unter der Ermüdung erzittert, oder (die Erde) von der einen Schulter auf die andere herübernimmt. Hierauf nun schuf die Materie aus sich selbst die Gewächse, und da diese von einigen Archonten geraubt worden waren, rief sie (d. i. die Materie) alle die vornehmsten Archonten zusammen, nahm von ihnen je eine Gewalt, singulas virtutes, ἀνὰ μίαν δύναμιν, und bildete den Menschen nach dem Ebenbilde jenes ersten Menschen und machte die Seele in ihm fest. Das st, fügt Epiphanius hinzu, der Grund der Vermischung.

VIII. Als nun der lebendige Vater die Seele im Körper bedrängt sah, schickte er, weil er mitleidig und barmherzig ist, seinen geliebten Sohn zur Erlösung der Seele; aus diesem Grunde also und wegen des Omophorus schickte er ihn. Und der Sohn, als er kam, verwandelte sich in Menschengestalt, und er erschien zwar den Menschen als Mensch, obgleich er nicht Mensch war, und die Menschen glaubten, dass er geboren sei. Nachdem er gekommen war, verfertigte er eine Maschine zur Erlösung der Seelen; er stellte nämlich ein Rad her mit zwölf Eimern und dieses Rad wird von der Sphäre bewegt und schöpft die Seelen der Sterbenden, welche das grössere Himmelslicht d. i. die Sonne mit ihren Strahlen aufnimmt und reinigt und dem Mond übergibt, und so wird die Mondscheibe, die von uns so genannt wird, voll. Jene zwei Himmelslichter nämlich, sagt Mânî, seien Schiffe oder Fähren. Wenn nun der Mond voll ist, fährt er die Seelen über nach Osten und so erleidet er eine Abnahme, wenn er von der Last

erleichtert ist; und ebenso füllt sich der Kahn wiederum und leert sich wiederum, indem die Seelen durch die Eimer geschöpft werden, bis er den ihm zukommenden Theil der Seele befreit haben wird. Er sagt nämlich, dass jede Seele und jedes Geschöpf, das sich bewegt, Theil an der Substanz des guten Vaters habe. Wenn nun der Mond die Last der Seelen, welche er fährt, den Armen des Vaters übergeben hat, verbleiben sie in der Säule des Ruhms, in columna gloriae, ἐν τῷ στύλῳ τῆς δόξης, welche die vollkommene Luft genannt wird (Vir perfectus. Der lateinische Uebersetzer hat ἀήρ mit ἀνήρ verwechselt). Diese Luft aber ist eine Lichtsäule, στύλος φωτός, columna lucis, weil sie von den gereinigten Seelen voll ist, und das ist die Ursache, durch welche die Seelen erlöst werden. Die Ursache des Todes aber für die Menschen ist folgende. Eine schöne, geschmückte und nette (elegans, Epiph. πιθανή, mit Ueberredungsgabe ausgestattete) Jungfrau macht sich heimlich an die Archonten, die vom Lebensgeiste an das Firmament heraufgezogen und gekreuzigt worden sind. Sie zeigt sich den Männern als eine schön gestaltete Frau, den Frauen aber als ein wohlgestalteter und begehrungswürdiger Jüngling. Wenn nun die Fürsten sie so geschmückt sehen, gerathen sie durch den Liebeszauber in Leidenschaft, und weil sie dieselbe nicht erlangen können, entbrennen sie, ihres Verstandes beraubt, von verliebter Sehnsucht; und wenn sie nun ihr nachlaufen und die Jungfrau ihnen plötzlich unsichtbar wird, dann erzeugt der grosse Archon Nebelwolken aus sich, um in seinem Zorn die Welt zu verdunkeln. Und wenn er nun aufs äusserste abgetrieben ist, ist er wie der schwitzende Mensch von der Arbeit erschöpft; sein Schweiss aber ist der Regen. Ebenso schüttet der Erntefürst, messis Princeps, ὁ θερισμὸς ἄρχων, wenn er von der Jungfrau getäuscht ist, die Pest über die ganze Erde aus, sodass sie die Menschen tödtet. Dieser Körper nämlich wird Welt (Microcosmus) genannt nach der Aehnlichkeit mit der grossen Welt und alle Menschen haben unten mit den oberen verbundene Wurzeln. Wenn nun der Erntefürst von der Jungfrau getäuscht ist, fängt er an die Wurzeln der Menschen abzuschneiden, und wenn die Wurzeln der Menschen abgeschnitten sind, beginnt die Pest zu entstehen, und so sterben sie. Wenn aber die obern Theile der Wurzeln von ermattender Anstrengung schwanken, tritt

Erdbeben ein, und es erfolgt das Schütteln des Omophorus, und das ist die Ursache des Todes.

Dieser in ziemlicher Vollständigkeit hier mitgetheilte Abschnitt aus dem Bericht des Turbo, den auch Epiphanius von Anfang bis Ende wiedergibt, reiche hin, um einen Vergleich mit den von unserm Araber überlieferten Nachrichten anzustellen. Was nun sowol die Acta als auch Epiphanius von jenem Bericht weiter enthalten, theile ich, obwol darauf unzweifelhaft für die genauere Kenntniss des manichäischen Lehrsystems an sich grosser Werth zu legen ist, nur auszugsweise mit, da der Araber auf den Inhalt dieser Kapitel höchst selten Bezug nimmt.

IX. Turbo bespricht zunächst die Transfusion*) der Seelen in andere (Epiph.: in fünf) Körper. Die Seele dessen, der einen Menschenmord begangen hat, wird in den Körper eines Aussätzigen umgegossen, die, welche Saaten gemäht, in Stumme. Die Namen der Seelen aber sind der Verstand mens νοῦς, die Vorstellung, sensus (oder notio), ἔννοια, die Klugheit, prudentia (oder intelligentia) φρόνησις, die Einsicht, intellectus (oder cogitatio), ἐνθύμησις, und das Denken, cogitatio (oder ratiocinatio) λογισμός. Die Transfusionen sind höchst verschiedenartig, am häufigsten jedoch so, dass die Umgiessung in solche Dinge erfolgt, an denen man sich vergangen hat, z. B. wer eine Maus tödtet, in eine Maus umgegossen wird; der Reiche dagegen geht in einen Armen über. Wer den Auserwählten keine Nahrungsmittel liefert, verfällt den Höllenstrafen (Epiph.: muss viele Geschlechter hindurch Strafe leiden). — Aus dem ganzen Kapitel, das den Auserwählten nichts zu thun vorschreibt, ergibt sich das Anm. 217 zu erwähnende signaculum manus.

X. Im zehnten Abschnitt kommt Turbo auf das Paradies, das die Welt genannt wird. Die in ihm befindlichen Bäume (Anspielung auf den Baum des Paradieses) sind die Lüste und andern Täuschungen, welche die Gedanken der Menschen verführen. Jener Baum der Erkenntniss aber im Paradiese (eig. aus welchem das Schöne, καλόν, die Acta: das Gute, bonum, erkannt wird), das ist Jesus und die Erkenntniss des Guten

*) Μεταγγίζεσθαι, daher die Sekte der Metangismonitae oder Transvaseurs. Vgl. Beausobre II, 499 und Mosheim S. 867—874.

in der Welt. Wer sie erlangt, unterscheidet das Gute vom Bösen. Die Seele aber, die die Wahrheit nicht erkannt hat, verfällt bei ihrem Abscheiden den Dämonen und somit dem höllischen Feuer, und ist sie hier gebessert, wird sie zu weiterer Bändigung in andere Körper umgegossen, und so in das grosse Feuer geworfen bis zur gemeinsamen Vollendung, usque ad consummationem, ἄχρι τῆς συντελείας. Die Propheten werden von Mânî für Geister der Gottlosigkeit oder der Gesetzlosigkeit der Finsterniss erklärt. Ihren Sinn hat der böse Archon verblendet, sie sind von ihm betrogen und reden nicht in Wahrheit. Den Auserwählten aber, deren nur sieben seien, befahl er, nachdem sie sich durch Essen gesättigt, zu beten (d. h. ununterbrochen ihrem Gottesdienst obzuliegen) und über das Haupt beschworenes Oel auszugiessen unter Anrufung sehr vieler Namen zur Bekräftigung dieses Glaubens; allein die Namen waren dem Turbo nicht bekannt, die Auserwählten allein wenden sie an. Der Name Zabaoth, sagt er, sei die Natur des Menschen und der Vater der Begierde. Adam lässt er von dem Archon so geschaffen werden, dass dieser zu seinen Collegen den Archonten sagt: Kommt, gebt mir von dem Lichte, das wir ergriffen haben, und lasst uns einen Menschen machen nach unserm Ebenbilde und nach dem des ersten Menschen. Auf ähnliche Weise schufen sie die Eva, der sie von ihrer Begierde, concupiscentia, ἐπιθυμία gaben, um den Adam zu bethören. Seitdem erfolgte durch das Schaffen der Archonten die Bildung der Welt.

XI. Gott hat wegen des geraubten Lichts, das er tagtäglich durch die beiden Lichter wieder mit sich zu vereinigen sucht, nichts mit der Welt zu thun. Der aber, welcher mit Moses und den Juden und den Priestern sprach, war der Fürst der Finsterniss, daher sind Christen, Juden und Heiden, die denselben Gott verehren, eines und dasselbe, denn das ist nicht der Gott der Wahrheit, sondern der Gott, der nach ihren Lüsten mit ihnen sprach. Wenn dann zuletzt der Senior, Πρεσβύτης (s. Baur S. 323), sein Bild sichtbar macht, dann wirft der Omophorus die Welt weg und es bricht nun das grosse Feuer hervor und verzehrt die ganze Welt. Dann werden die Seelen der Sünder in alle Ewigkeit hin gefesselt. Alle Schöpfungen aber der Mächte aus dem guten Gott — ich folge hier dem Epiphanius — nämlich Jesus, der in dem klei-

nen Schiff seinen Sitz hat, die Mutter des Lebens, die zwölf Steuermänner, gubernatores, κυβερνῖται, die Jungfrau des Lichts, ἡ παρθένος τοῦ φωτός, der dritte Senior, ὁ Πρεσβύτης ὁ τρίτος, der in dem grossen Schiff seinen Sitz hat, der Lebensgeist, die Mauer des grossen Feuers, die Mauer des Windes und der Luft und des Wassers und des innern lebenden Feuers — alle diese Schöpfungen, propagationes, προβολαῖ, wohnen bei dem kleinen Himmelslicht, bis das Feuer die ganze Welt verzehrt hat, was in einer gewissen Zahl von Jahren geschehen wird, die jedoch nicht zur Kenntniss Turbo's gelangte. Dann wird die Wiederherstellung der beiden Naturen erfolgen und die Archonten werden unten in ihrem Reiche wohnen, der Vater aber, nachdem er das Seinige wieder an sich genommen, oben. Das ist die ganze Lehre, welche Mânî seinen drei Schülern mitgetheilt hat, als er sie nach drei Himmelsgegenden ihren Weg nehmen hiess. Dem Addas fielen die Gegenden des Osten zu, Thomas erhielt Syrien, Hermas, Ἑρμείας, Aegypten. Sie halten sich bis auf den heutigen Tag daselbst auf, um diese Lehre zu predigen.

Hier schliesst der Bericht des Turbo in den Acta wie bei Epiphanius. Es ist nicht zu leugnen, dass er bei aller Kürze ein Ganzes bildet, indem er mit der Lehre von den beiden Urwesen beginnt und mit dem Untergang der Welt und der Belohnung der Gläubigen und der Bestrafung der Sünder schliesst, indem jedes der beiden Principe, das was ihm gehört, in sein Reich aufnimmt. Sicher aber enthält dieser Theil nur äussere Lehren und verschweigt, was die Auserwählten, deren Glauben und ihre gesammten Mysterien anlangt.

XII. Fussend auf die Mittheilungen Turbo's, von denen Mânî nichts wusste, werden von Marcellus die nöthigen Vorbereitungen zur Disputation eingeleitet. Mânî stellt sich mit 22 auserwählten Jünglingen und Jungfrauen ein. Schon sein Anzug und seine ganze äusserliche Erscheinung, die nach dem Bericht Anmassung verräth, misfällt. Ausserdem trug er ein babylonisches Buch unter dem linken Arm. Archelaus, auf die Unterredung im Stillen durch das, was er von Turbo weiss, vorbereitet, erscheint sogleich bei Marcellus, der ihn von einem augenblicklichen Angriff auf Mânî abhält, das Schiedsgericht ordnet und dann erst die öffentliche Disputation zulässt. Sie erfolgt im Hause des Marcellus, natürlich mit Besiegung Mânî's,

dem man das erste Wort gegeben, auf eine Weise, dass die Zuhörer mitten in derselben nur mit Mühe von Thätlichkeiten gegen ihn durch Archelaus abgehalten werden (s. S. 35). Nachdem sie geschlossen (S. 67), erfährt der Bischof die grössten Ehren und Marcellus umarmt ihn küssend, während die Kinder, denen die übrige versammelte Menge folgt, sich anschicken Mânî in die Flucht zu jagen. Die Donnerstimme des Bischofs stellt auch jetzt die Ruhe her.

Der Inhalt der Disputation bewegt sich (XIII—XXXVIII. S. 24—67) zwischen Mânî, Archelaus und den vier Richtern — diese sprechen stets gemeinsam — zur Widerlegung des erstern vorzugsweise um die richtige Deutung von Bibelstellen, die Mânî seinem System angepasst hat, und enthält in ihrer weitern Ausführung nichts, was zur Erklärung der vorhandenen Texte und zur Beförderung unserer Aufgabe beitrüge. Mânî erklärt sich im Anfange für einen Schüler Christi und für einen Apostel Jesu, sagt kurz, ich bin der von Jesu verheissene Paraklet (Ev. Joh. 16, 8. Archelaus S. 37 meint, Parasitus sei richtiger als Paraclitus) und zur Vollendung dessen gesendet, was Paulus nur stückweise gewusst (1. Cor. 13, 9). Gerade auch diese Behauptung gibt zu einer längern Besprechung Veranlassung.

XXXIX. Der Verfasser bemerkt (S. 67), Marcellus habe die Niederschrift der Disputation gewünscht und sie sei erfolgt in nicht ganz feiner Sprache, damit Jedermann sie verstehe. Mânî sei geflohen, Turbo dagegen als geweihter Diakonus im Hause, in contubernio, des Marcellus geblieben. Mânî gelangte auf seiner Flucht weit weg von Carchar an einen kleinen Diodori vicus oder Diodoridis castrum genannten Ort, wo ein gewisser Diodorus, ein sanfter Mann, Presbyter war, und trug hier vor versammelter Menge seine Lehren vor. Da er keinen Widerspruch fand, gewann er Anhang, worauf Diodorus an Archelaus über die Vorträge Mânî's berichtet (XL. S. 68—71).

Archelaus antwortete ihm auf der Stelle, indem er ganz kurz die Aussprüche Mânî's widerlegt (XLI—XLIV. S. 71 —80). Nun lässt sich auch Diodorus in ein Zwiegespräch mit Mânî siegreich ein. Es wurde aber Abend und so gehen sie, die Fortsetzung auf den folgenden Tag verschiebend, auseinander. An diesem frühzeitig kommt unerwartet Archelaus

selbst an, ohne dass es Mânî oder sonst jemand erfährt. Jener fordert im Gegentheil den Presbyter zur öffentlichen Disputation heraus. Die Zuhörer sind erschienen, Mânî hat zu sprechen begonnen, da erscheint plötzlich auch Archelaus und begrüsst den Diodor. Mânî senkt die Augen und macht Miene sich dem Kampfe zu entziehen. Archelaus hingegen fordert die Umstehenden zu Schiedsrichtern auf und Mânî ergreift das Wort. Es tritt ein Augenblick ein (S. 86), wo die Menge Archelaus zum Schweigen gebracht glaubt und grosse Unruhe erregt. Archelaus aber nach hergestellter Ruhe besiegt Mânî vollständig und Beifall zujauchzend verlässt ihn das Volk (XLV—L. S. 80—94).

Alsbald versammelt jedoch Archelaus die Zuhörer von nah und fern aufs neue, um ihnen nähere Auskunft über die Person Mânî, über seine Lehre und woher er diese habe, zu geben. Als Gewährsmann für seine Mittheilungen nennt er einen ehemaligen Begleiter desselben, Sisinius. Die Zuhörer versprachen ungestörte und ununterbrochene Aufmerksamkeit bis zum Abend und selbst bei angebrannten Lichtern. Nach einem Vorwort kommt Archelaus auf Mânî, erzählt von Scythianus aus Scythien, später Sarazene, zur Zeit der Apostel als dem, welcher die Lehre von den zwei Wesen eingeführt, eine in Gefangenschaft gerathene Frau aus der obern Thebais geheirathet und sich mit dieser nach Aegypten begeben habe, wo er auch die dortige Weisheit kennen lernte. Hier hatte er den Terebinthus zum Schüler, der ihm die vier Bücher schrieb, die Mysteria, die Capitula, das Evangelium und den Thesaurus. Beide, Scythianus und Terebinthus, begaben sich einmal nach Judaea, um mit den dortigen Gelehrten zusammenzukommen. Da übereilte der Tod den erstern, Terebinthus flieht nach Babylonien, eine damals den Persern unterworfene, etwa sechs Tage- und Nachtreisen von dem Orte entfernte Provinz, an welchem jetzt Archelaus sprach. Terebinthus verbreitete dort von sich den Ruhm, wie er voll ägyptischer Weisheit sei und nicht mehr Terebinthus, sondern Budda genannt sein wolle, und gab vor, er sei von einer Jungfrau geboren und von Engeln auf Bergen ernährt. Zwar erfährt er Widerspruch, doch streut er seine Lehren, vollkommen den Manichäismus im Keime, aus, gewinnt aber keine Schüler, sondern nur ein altes Weib. An einem frühen Morgen steigt

er, entweder infolge religiöser Vorschrift oder aus List, auf einen sehr hohen Söller, wo er Namen ausruft, die aber, wie Turbo oben sagte, nur die sieben Auserwählten gelernt hätten. Ein Geist wirft ihn hinab, jene alte Frau begräbt ihn und erbt alles, was er aus Aegypten mitgebracht hatte. Diese kauft sich jetzt zu ihrer Bedienung einen siebenjährigen Knaben Corbicius, den sie freiliess und in Unterricht gab. Als er zwölf Jahr alt geworden, starb die Alte, die ihm mit ihrem ganzen Vermögen auch jene vier von Scythianus geschriebenen und wenig umfangsreichen Bücher hinterliess. Er begab sich mit den gesammten Gütern an den im Mittelpunkt des Staates gelegenen Ort, wo der persische König residirte, und änderte nun seinen Namen in den von Manes um*). Sechzig**) Jahr alt geworden und in der dort einheimischen Gelehrsamkeit ausserordentlich unterrichtet, vorzüglich auch in jenen vier Büchern, gewann er die oben erwähnten drei Schüler Thomas, Addas und Hermas. Er übersetzte***) jene Bücher mit Beimischung eigener Zusätze, einer Art alter Weibermärchen. Auch änderte er die ursprünglichen Titel der vier Bücher, gleich als ob er sie aus sich selbst herausgeschrieben habe. Dann sandte er seine Schüler mit dem, was er zusammengeschrieben hatte, aus, um in den höher gelegenen Gegenden jener Provinz und in verschiedenen andern Staaten sich Anhänger zu verschaffen. Thomas ging nach Aegypten, Addas nach Scythien, Hermas aber zog vor, bei ihm zu bleiben†). Als jene aufgebrochen waren, wurde des Königs Sohn krank. Mânî bietet seine Dienste an infolge einer öffentlichen Aufforderung des Königs unter dem Versprechen grosser Belohnungen an Alle, die helfen könnten. Der Knabe stirbt in den Armen Mânî's, worauf der König diesen in den Kerker zu

*) Manem semetipsum pro Corbicio appellavit; nec Manem, sed Manes; Persarum enim lingua tali utitur declinatione. Der Verf. will sagen, dass im Persischen Nominativ und Accusativ gleichlautend sind. Nur wäre die persische Form Mânî, nicht Manes, gewesen.

**) Zacagni vermuthet in dem prope sexaginta der Handschrift ein Versehen.

***) In welcher Sprache jene Bücher geschrieben waren und in welche sie übersetzt wurden, wird nirgends gesagt.

†) Was hier über die drei Schüler Mânî's von Archelaus mitgetheilt wird, weicht völlig von dem Berichte Turbo's über sie ab.

werfen und mit eisernen Banden zu belasten befiehlt. Auch seine beiden ausgesandten Schüler wurden aufgesucht, um sie der Bestrafung zu unterwerfen; allein obgleich flüchtig streuen sie doch überall den ihnen vom Antichrist eingegebenen Samen der neuen Lehre aus (LI—LIII. S. 94—98).

Später kehren sie zu ihrem Lehrer zurück, statten ihm Bericht ab, aber hören auch sein Misgeschick, und aus Furcht, es möchte ihnen Gleiches geschehen, rathen sie zur Heilslehre, ad salutem, umzukehren. Mânî dagegen ermahnt sie nichts zu fürchten und befiehlt ihnen vom Gefängniss aus die Gesetzbücher der Christen sich zu verschaffen. Sie begaben sich also an Orte, wo Abschriften derselben verfertigt wurden (Epiphanius sagt: nach Jerusalem), und stellten sich, weil die Christen sie überall mit Verwünschungen verfolgten, christliche Sendboten zu sein und baten ihnen für Geld die gewünschten Bücher zu überlassen. So kauften sie die sämmtlichen Heiligen Schriften zusammen und brachten sie zu Mânî ins Gefängniss, der nun alle Stellen aufsuchte, die für seine d. h. des Scythianus Lehre von der Dualität sprachen, und indem er Einiges in der Heiligen Schrift anfocht, Anderes veränderte, stritt er so auch gegen mich und behielt nur den Namen Christus bei, damit er seinen Schülern nicht den Eingang versperrte. Die Stellen über den Paraklet bezog er auf sich und schickte seine Schüler von neuem aus, seine Lehre zu verkünden. Das erfährt der König, der damit umgeht ihn hinrichten zu lassen. Mânî, davon in Kenntniss gesetzt und durch einen Traum gewarnt, besticht die Gefängnisshüter und flieht in das Castell Arabion, von wo aus er an Marcellus den obigen Brief schrieb, der meine Disputation mit ihm zur Folge hatte. Der bestochene Gefangenwärter wurde getödtet, Mânî aber lässt der König bis auf den heutigen Tag vergeblich suchen.

Die Menge, nachdem sie diesen Bericht gehört, wollte Mânî ergreifen und der Gewalt der Barbaren (d. i. der Perser) übergeben, die jenseits des Flusses Stranga Nachbarn waren und ihm schon überall vergebens nachgespürt hatten. Allein, als Archelaus Obiges berichtet hatte, ergriff Mânî auf der Stelle die Flucht und wurde endlich im Castell Arabion festgenommen und dem König überliefert, der ihn, um den doppelten Mord seines Sohnes und des Gefangenwächters zu

rächen vor dem Thore der Stadt, nachdem ihm die Haut abgezogen war, aufhängen, seine Haut aufblasen und sein Fleisch den Vögeln preisgeben liess.

Als man von dem endlichen Schicksale Mânî's Kunde erhalten hatte, fügte Archelaus diese dem Bericht über die Disputation bei, damit alle davon in Kenntniss gesetzt würden, so wie ich, der ich hier berichtet habe sicut ego, qui inscripsi in prioribus exposui. Archelaus führt nun nochmals weiter aus, dass Mânî seine Lehre durchaus nicht erfunden, sondern dieselbe als bereits von Andern ersonnen nur verbreitet habe*). Auch Basilides führt er an als einen frühern Lehrer des Dualismus und theilt einige Stellen aus seinen Schriften mit, in deren Mitte das Manuscript abbricht (LIV—LV. S. 98—102).

Noch lässt Zacagni (S. 102—105) im griechischen Original und lateinischer Uebersetzung ein Fragmentum Actorum ejusdem Disputationis ex Cyrilli Hierosolymitani Catechesi sexta folgen, das mit der Flucht Mânî's aus dem Gefängniss und seiner Ankunft in Mesopotamien beginnt, worauf ihm Archelaus in obiger Disputation entgegentritt. Daran knüpft sich kurz der Inhalt einiger Streitpunkte der Disputation.

Der unter VII—XI. (S. 9—22) mitgetheilte Bericht Turbo's über die Lehren Mânî's, dem Zacagni aus Epiphanius den griechischen Text beigefügt hat, ist der eigentliche Kern der ganzen angeblichen Disputation des Archelaus. Verfasser derselben mag sein wer er wolle, es gilt mir als ausgemachte Sache, dass, was in den ersten sechs Abschnitten vorausgeht und vom zwölften an folgt, nichts als eine geschickte Einkleidung zu obigem Thema ist und zwar in der Absicht durchgeführt zuerst den Boden für den gläubigen christlichen Leser zu ebenen, in Marcellus das Bild eines in jeder Beziehung vollendeten Christen — immer mit dem stillen Gedanken des Gegensatzes eines Heiden oder Häretikers — zu entwerfen und hinzustellen, vor allem aber seine Unparteilichkeit hervorzuheben, indem er sich nicht dem Eifer des Bischofs und seinem Urtheil blindlings hingab und kurzweg dem Ketzer Mânî Thür und Thor verschloss, im Gegentheil ihm Gelegen-

*) Es heisst S. 101: Extat tamen tertius decimus liber tractatuum ejus, cujus initium tale est: *Tertium decimum nobis tractatuum scribentibus librum, necessarium sermonem uberemque salutaris sermo praestavit.*

heit verschaffte sich frei und furchtlos über seinen Glauben auszusprechen und ihm — im Gegensatz zum christlichen Bischof — vier der angesehensten Männer seiner Stadt, aber ihrem Glauben nach Heiden, einen Grammatiker und höchst unterrichteten Rhetoriker, einen wissenschaftlich sehr hoch stehenden Arzt und zwei Brüder, die treffliche Rhetoren waren, zu Richtern für die angesetzte öffentliche Disputation erwählte — alles in der Absicht, dem Berichte um so mehr Eingang und Glauben zu verschaffen.

Unbestritten lag dem Verfasser für die dem Turbo in den Mund gelegten Mittheilungen eine Quellenschrift vor. Was Turbo im Abschnitt VII und VIII erzählt, stimmt zum grossen Theil trefflich mit den Angaben des Arabers, während in den drei folgenden IX—XI nur leise Anklänge bei ihm sich wiederfinden. Allein auch diese Abschnitte — von denen IX über eine Seelenwanderung insofern handelt, als der Mensch etwas der Schöpfung nach der Lehre Mânî's Nachtheiliges zufügt und dadurch in dessen Sinne eine Sünde begeht, mag diese nun in einer Verletzung der Pflanzen- oder Thierwelt oder selbst des Wassers und der Luft bestehen, die folgenden X und XI aber sich hauptsächlich mit biblischen Personen und Begriffen nach manichäischer Deutung beschäftigen — tragen ganz die Spuren der Aechtheit an sich, wie uns im Verlauf dieser Abhandlung deutlicher werden wird. Daher erklärt sich auch, weshalb Epiphanius sie vollständig aufnahm und weiter nichts, mit der Einleitung dazu durch die beiden Briefe, und ebenso enthält das der Kirchengeschichte des Socrates angehängte Bruchstück nur IV—XII und XLV.

Auch unserm Araber lag nichts daran für seinen encyclopädischen Zweck mehr mitzutheilen als er gethan hat und wir müssen demgemäss voraussetzen, dass er ebenso seine Quellen nur auszugsweise benutzte, dabei aber geschickt die Hauptmomente der Lehre festhielt und so uns mit einer ziemlich umfassenden und zum grössten Theil ganz neuen Skizze des manichäischen Systems bekannt machte.

Die ganze Disputation enthält nach meiner Meinung nichts als eine einfache Widerlegung von Hauptsätzen des Manichäismus, wie sie nach den Mittheilungen des angeblichen Turbo vorlagen, und ihre Form ist eben nur die Einkleidung dieser Widerlegung, die recht gut, freilich unbesimmt wo,

wol aber wegen der unsichern Haltung des Drum und Dran kaum in Mesopotamien, von einem Bischof aufgesetzt sein kann.

Ich sehe hier ganz von den Gründen ab, die Beausobre und nach ihm andere Gelehrte gegen die Aechtheit der Disputation und der ganzen Acta ausgesprochen haben und mache nur auf folgende Umstände aufmerksam. Zunächst gebe ich zu, dass irgendwie die Stadt oder die Landschaft Kaskar mit dem Manichäismus zu thun gehabt hat. Unser Araber kennt nämlich unter den Schriften, die er Mânî und den Imâmen nach ihm beilegt, eine Risâla Kaskar, ein Sendschreiben an Kaskar, wie er ähnliche Sendschreiben z. B. an Armenien und Ctesiphon erwähnt — eine äussere Nachahmung der apostolischen Briefe des Paulus, der bei Mânî und seiner Schule in hoher Achtung stand. Soviel ist also sicher, dass Kaskar oder Caschar die einzig richtige Lesart ist, und es kommt zunächst nur noch darauf an diese Oertlichkeit nachzuweisen. Gelingt dieses, so fallen alle frühern Vermuthungen darüber weg, vorzugsweise die mehr allgemein angenommene, dass das alte Carrae, das spätere Ḥarrân, lange Zeit der Hauptsitz der heidnischen Araber, unter dem Καρχάρη oder Κασχάρα zu verstehen sei. Die Handschriften (s. Epiphanius S. 617 und 627. — Photius S. 608—9. — Petrus Sic. S. 37) sagen, Archelaus sei Bischof Κασχάρων Chascarorum oder Καλχάρων oder Καρχάρων gewesen. Wir finden also bestimmt die Lesarten Κασχάρα und Κασχάρων, und wenn erwähnt werden muss, dass die Stadt in den lateinischen Acten der Disputation an einer Stelle auch Charra (S. 4), sonst aber Carchar genannt wird, so ist doch keineswegs gerathen, Carchar oder Carchara für einen Schreibfehler zu erklären oder anzunehmen, dass Carrae in der Sprache der Eingebornen so geheissen habe, zumal eine andere Erklärung übrigbleibt. Dazu kommt, dass in sämmtlichen griechischen Quellen (s. auch Assem. Bibl. Or. I, S. 555. II, S. 394, 459. — Beaus. I, S. 138) obige Lesarten sich finden. Aus einer solchen ist ja auch erst jene lateinische Uebersetzung geflossen. Dagegen hat die umgekehrte Annahme, Charra sei ein Schreibfehler, alles für sich, zumal Carrae eine allen Schriftstellern so bekannte Stadt war, dass ein allgemeiner Irrthum nicht im entferntesten denkbar ist. Freilich heisst es in den Acta, die alle spätern Schriftsteller

über die Manichäer ausgeschrieben haben, dass diese Stadt in Mesopotamien gelegen und unter römischer Bothmässigkeit gestanden habe. Allein schon Beausobre (I, S. 138 flg.) hat erwiesen, dass jenes Kaskar im persischen Gebiet zu suchen sein müsse. Auch erwähnt er nach Assemani (I, S. 183, 192. III, S. 158) die Provinz der Kaskarer, und kommt zu dem Schluss (S. 143), dass Kaskar eine persische Stadt ist, nicht in Mesopotamien, sondern in Chaldäa (Assem. III, ii. S. 734) oder im Herzen von Babylonien. Wir werden aus den verschiedenen orientalischen Quellen sehen, inwiefern er recht hat. Er war auf dem richtigen Wege, aber nicht im Stande die Frage zum Abschluss zu bringen, und ich wiederhole hier, um keine Ungewissheit über den Zweck dieser Untersuchung übrigzulassen, dass es sich nicht darum handelt, durch dieselbe eine Bestätigung für die wirklich in Kaskar gehaltene Disputation des Archelaus zu gewinnen, wohl aber darum, dass, da wir unter den Sendschreiben Mânî's und der ihm folgenden Vorsteher der Gemeinde auch ein solches an Kaskar finden und dieses Kaskar offenbar mit dem in den Acta der angeblichen Disputation erwähnten Caschar zusammenfällt, die Oertlichkeit desselben nachzuweisen ist. Doch bedaure ich, dass mir Mas'ûdî, der Kaskar ebenfalls kennt (s. Not. et Extr. VIII, S. 152) und den ich gern verglichen haben würde, nicht zu Gebote steht.

Ich beginne mit Abû'lfedâ (eig. Abû'lfidâ), dessen von Assemani angeführte Geographie für die Untersuchung und Entscheidung Beausobre's schliesslich massgebend geworden ist. Dort steht (S. 327 der Pariser Ausgabe) „واسط اختطّها الحجّاج بين الكوفة والبصرة في ارض كسكر في سنة ۸۴ d. h. „Ḥaddschâdsch legte den Grund zur Stadt Wâsiṭ zwischen Kûfa und Baṣra im Gebiet Kaskar im J. 84 (703)". Hier ist also ein Gebiet, nicht eine Stadt Kaskar genannt — ein Umstand, der wohl zu beachten ist und auf den ich später zurückkommen werde. Assemani und Beausobre neigen sich zur Ansicht, dass die Worte „in dem Gebiet von (der Stadt) Kaskar" zu übersetzen seien. — Edrîsî, der sein geographisches Werk im J. 548 (1154) vollendete, geht in seiner Angabe einen Schritt weiter. Er sagt (I, S. 367) in der Uebersetzung von Jaubert: „Die beiden Städte von Wâsiṭ (d. h. die zwei Theile oder Hälften Wâsiṭ's auf beiden Ufern des

Tigris, die aber zusammen nur eine Stadt bildeten) sind erbaut an den Ufern des Tigris und durch eine grosse Schiffbrücke getrennt, die den Verkehr der einen Stadt mit der andern erleichtert. In beiden sieht man eine Moschee, wo das Freitagsgebet gehalten wird. Die westliche Stadt führt den Namen Kaskar und verdankt ihre Erbauung dem Ḥaddschâdsch ben Jusuf al-Maksi (l. al-Ḳasî). Sie ist ringsum angebaut und umgeben von Dattelbäumen und Baumgärten und die Wohnungen stossen an einander. Die andere auf dem östlichen Ufer gelegene Stadt heisst Wâsiṭ ʿJrâḳ, das Wâsiṭ von ʿJrâḳ und ist wie ihre Schwester vollkommen bebaut; ihre Strassen sind breit, die Häuser von merklicher Höhe u. s. w. Das Gebiet von Wâsiṭ bildet einen besondern und von den andern Gebieten verschiedenen District. — Man zählt von da bis Bagdad acht Tagereisen, bis Baṣra sieben, bis Kûfa durch die Sümpfe sechs.“

Da Wâsiṭ seinen Ursprung aus dem Anfang des achten Jahrhunderts datirt, kommt natürlich diese Stadt an sich in unserer Untersuchung nicht in Betracht, wohl aber, dass die westliche Hälfte derselben den Namen Kaskar führt. Diese Benennung ist keine zufällige.

In Jâḳût's Muschtarik wird Kaskar zweimal erwähnt, zuerst (S. 289) so, dass zwei Ortschaften Sîn und zwar das obere und das untere als in (dem Gebiet von) Kaskar كَسْكَر gelegen bezeichnet werden, und dann (S. 431), wo Wâsiṭ als im Gebiet Kaskar gelegen mit denselben Worten wie in Abû'lfedâ erwähnt wird.

Ḳazwînî (II, S. 299) sagt ebenfalls, dass Kaskar eine Landschaft (ناحية nicht eine Stadt) zwischen Wâsiṭ und Baṣra am äussersten Ende der Baṭîḥa oder des Sumpfgebietes sei. Dessen unterer Theil umfasse Meisân, der obere Kaskar, von wo guter Reis, Fische, Geflügel und andere Thiere ausgeführt würden.

Am ausführlichsten lässt sich das geographische Lexikon Marâṣid al-iṭṭilâʿ aus. Dort heisst es unter Kaskar, „es sei ein ausgedehnter Landstrich كورة واسعة mit dem Hauptort Wâsiṭ al-ḳaṣab zwischen Kûfa und Baṣra. Bevor aber Ḥaddschâdsch Wâsiṭ gründete, war Chusrau-Sâbûr der Hauptort.

Man sagt, dass die Grenze von Kaskar auf der östlichen Seite am äussersten Ende des von Nahrawân bewässerten Landes bis dahin sich erstrecke, wo der Tigris in das Meer einfliesst, so dass unter dieser Annahme Baṣra und dessen Bezirk zum (Gebiet von) Kaskar gehört". Der Verfasser erwähnt weiter die bekanntern daselbst liegenden Ortschaften, unter denen sich auch das später zu besprechende Meisân und Dastumeisân befindet, und bemerkt, dass ausser dem Gebiet von Jṣfahân nur Kaskar eine gleichwohlhabende Bevölkerung zu der Zeit gehabt, wo diese Gegend unter persischer Oberhoheit stand. Nach der Eroberung durch die Araber zerrütteten sie die Unruhen und die Einheit wurde durch neuangelegte Städte gestört.

Die Stellen, wo Assemani in der Bibliotheca Orientalis von Kaskar spricht, sind folgende. Er sagt (I, S. 192): Episcopi duo, Abdas*) urbis Cascar ܟܪܟܐ ܕܟܫܟܪ et Hebedjesu alterius cujusdam civitatis regionis Cascarensium. Ebenda (S. 555) sagt er, dass die Disputation des Archelaus mit Mânî im J. 277 (III, II. S. 735 heisst es: um 261) stattgefunden habe. Einen Bischof Mesopotamiens (d. h. doch wol, dass Mesopotamien Sitz eines Bischofs gewesen) erwähnt der H. Hieronymus (Cap. 72 im Catalog). Als Ort des Bischofsitzes bezeichnen der H. Epiphanius (Haeres. 66), Socrates (Hist. eccles. I, c. 22.) und Photius (Lib. I. adversus Manichaeos) Cascar oder Carchar indeclinabel, oder als Singular oder als Plural Caschara und Carchara, quae urbs in Mesopotamiae finibus sita. ܟܫܟܪ Cascar malunt Syri antiquiores: ܓܪܓܪ Gargar, seu ܟܪܟܪ Carcar, vel ܟܪܟܐ Carcha recentiores. Der Bischof von Kaskar war der erste des Patriarchats, was weiter dargethan wird. — Assemani widerlegt alsdann die Meinung des Zacagni, dass Carrae unter diesem Namen zu verstehen sei.

Aus 'Amr', dem nestorianischen Geschichtschreiber und Sohn des Matthaeus, der das Chronicon Mârî's in einem Auszuge herausgab, wird (II, S. 394) bemerkt, dass Mârî auch in al-Madâin d. i. Seleucia (?) mit grosser Ausdauer und Sorge den christlichen Glauben gepredigt habe, denn das sei die Hauptstadt des Perserreichs und ihre Einwohner zum gröss-

*) Abdas erfuhr im J. 365 Chr. unter Sâbûr (II) den Märtyrertod.

ten Theil seien Magier. ثم دورقنى وكشكر واسام على كشكر اسقفا وهو اول اسقف اسيم فى تلك البلاد ولذلك صار هو الاول وناطر (l. ناظر) كرسى الفطركية „Darauf predigte er in Durkunnâ (richtiger ديرقنى) und Kaschkar (= Kaskar) und setzte über Kaschkar einen Bischof, und das ist der erste Bischof, der in dieser Gegend eingesetzt wurde, und deshalb galt er als der oberste und als Vertreter (Vicar) des Sitzes des Patriarchen“, der sich in al-Madâin befand. (Das würde nach dieser Nachricht bereits im ersten Jahrhunderte Christi geschehen sein). Ebenda (S. 459) werden die Bischöfe der Provinz des Patriarchen aufgezählt und unter ihnen als der erste der Bischof von Kaskar اسقف كشكر. In einer Anmerkung dazu, wo die Art der Besetzung des Patriarchats berichtet wird, ist der Bischof von Kaskar als derjenige genannt, der als Haupt der Bischöfe der Provinz zuerst (weshalb s. III, II. S. 22) nach Bagdad (also in einer spätern Zeit wo Kaskar immer noch Sitz eines Bischofs war) zur Versammlung berufen wird, da er zunächst das verwaiste Patriarchat zu wahren hat.

Nach III, I. S. 158 wird ein Mar Aba من اهل كشكر, der aus Kaskar stammte und daselbst Bischof war, zum Patriarchen von al-Madâin gewählt. Als es ihm aber da nicht gefiel, übertrug er die Stellvertretung einigen andern Bischöfen ومضى الى اهله بكشكر ليقيم بدار واسط „und kehrte zu den Seinigen nach Kaskar zurück, um seinen Wohnsitz in Wâsiṭ zu nehmen“. — Später (S. 210) werden zwei Bischöfe von Kaskar erwähnt, und (S. 232 flg.) ist insofern eine wichtige Stelle, als auch da Kaskar und Wâsiṭ in nächste Verbindung mit einander gebracht werden. Es heisst daselbst: „Johannes ben ʿÎsâ wurde vom Patriarchen Johannes ben Narsî zum Bischof von Zawâbî (d. h. der Städte am grossen und kleinen Zâb zwischen Bagdad und Wâsiṭ mit dem Sitz in Nuʿmanîja) ernannt und gelangte nach diesem zur Administration des Patriarchats, da (in dieser Zeit) Wâsiṭ ohne Bischof war“. — Diese Worte lassen keinen Zweifel darüber übrig, dass, wenn wie II, S. 459 ausdrücklich gesagt ist der Bischofsitz von Kaskar zu der Zeit, wo der Patriarch stirbt, unbesetzt ist, der Bischof von

Zawâbî als der auf jenen nach den heiligen Canones folgende zur Vertretung einberufen werden soll. Da hier nun nicht Kaskar, sondern Wâsiṭ als der erste Bischofsitz der Provinz genannt ist, so folgt daraus auf das schlagendste, dass, seitdem Wâsiṭ erbaut war, es für völlig einerlei galt, ob man sagte, der Bischof von Kaskar oder der Bischof von Wâsiṭ. Wir kommen später auf diesen Punct zurück. In der Uebersetzung der Stelle von Assemani heisst es: Unde post eundem Joannem ad custodiam Sedis vocatus fuit, eo quod Vaseta tunc temporis Episcopo careret: und nun fügt Assemani in Parenthese bei (id munus ad Cascarensem Episcopum spectabat, ut saepe dictum est: sed Cascarensis Ecclesia cum Vasetensi per id tempus conjuncta erat). Allein die Kirche von Kaskar und die von Wâsiṭ waren nicht blos zu dieser Zeit mit einander verbunden, sondern immer, und hier ist nur das Eine für das Andere gesetzt d. h. die spätere Benennung siegte allmälig über die ältere. Alles diess geschah 900 Chr. Damit ist zu vergleichen, was S. 554 erwähnt wird: Sabarjesus patria Bagdadensis, Cascarae et Vasetae episcopus 1111 Chr. Noch wird Kaskar oder dialectisch Kaschkar S. 444, 508 und 512 erwähnt.

Assemani beschreibt nochmals (III, II. S. 734 flg.) Cascara, urbs in Chaldaea s. Babylonia, cujus in territorio Vaseta condita. Die dann folgende Zusammenstellung früherer Stellen ist recht brauchbar.

Nehmen wir alle diese Berichte zusammen, so ergiebt sich daraus Folgendes. Abû'lfedâ, Jâḳût, Ḳazwînî und das Lexicon geographicum sprechen von einem Gebiet Kaskar, nirgends von einer Stadt dieses Namens, Edrîsî dagegen nennt den auf der Westseite des Tigris gelegenen Theil der Stadt Wâsiṭ Kaskar, und das nach aller Wahrscheinlichkeit insofern, als eine Ortschaft mit Namen Kaskar von frühern Zeiten her sich daselbst befand, von dem die ganze Landschaft ihren Namen führte. Dass aber von der Zeit an, wo Wâsiṭ erbaut war, der Name Kaskar in dem von Wâsiṭ aufging, sahen wir ganz deutlich aus mehrern Stellen bei Assemani.

Die Bewohner von Kaskar oder Kaschkar heissen entweder الكشاكرة oder الكشكرون (richtiger الكشكريّون), allein auch aus dieser Form wie aus der Bezeichnung اهل كشكر

wird nicht klar, ob die Bewohner einer Stadt oder einer Landschaft gemeint sind. Ausser in den Acta, wo in Carchar civitate Mesopotamiae steht, findet sich auch bei Epiphanius (Cölner Ausg. 1682. Haeres. 66. S. 622) εν Κασχάρῃ πόλει τῆς Μεσοποταμίας, also der Zusatz Stadt ausdrücklich. Doch folgt Epiphanius eben jenen, und sagt an einer andern Stelle (S. 627) ἐν αὐτῇ τῇ Κασχάρῃ und ebenda ἔρχεται εἰς κώμην τινὰ τῆς Καρχάρων. Socrates (Hist. eccles. c. 22) schreibt τοῦ Επισκόπου Κασχάρων, Petrus Siculus (Hist.... edita per Matthaeum Raderum. Ingolstadt 1604. S. 37) εἰς Διοδωρίδα κώμην τῆς Καρχάρων περιοικίδος, und endlich Photius (adv. Manichaeos repullulantes Lib. I.) ὁ δὲ Χαρχάρων 'Επίσκοπος und später Καρχάρων δὲ τῆς αὐτῆς χώρας οὗτος ὁ ἱερὸς ἀνὴρ ῎Εφορος ἦν und Διοδωρίδα Καρχάρων κώμην. — Die griechische Pluralform, wäre unter ihr nur die Stadt gemeint, hat doch etwas Auffälliges. Auch steht dieselbe stets ohne Artikel.

In den einheimischen Quellen wird vorzugsweise nur die Landschaft Kaskar genannt, die sich nach Ḳazwînî von Wâsiṭ bis Baṣra erstreckt, im geographischen Lexicon dagegen zwischen Kûfa und Baṣra verlegt wird. In jedem Falle umfasst sie den südlichen Theil des alten Chaldäa oder des heutigen 'Irâḳ 'Arabî, und die Stadt Kaskar wird deshalb nicht, wie es in den Acta und ihren spätern Abschreibern heisst, in Mesopotamien, sondern in der bezeichneten Landschaft Kaskar und zwar an der westlichen Seite des Tigris da zu suchen sein, wo später Wâsiṭ auf ihrem Gebiet gegründet wurde, so dass der ältere Theil der Stadt den Namen Kaskar fortführte und wahrscheinlich einer Vorstadt gleich angesehen wurde.

Dieser Widerspruch mit den Acta darf nicht stören, da gerade auch die in denselben angeführten Oertlichkeiten und Namen für mich wenigstens ein Grund mehr sind, sie bis auf den erwähnten auch von Epiphanius überlieferten Theil für unächt zu erklären. Wo liegt das Castell Arabion, wo Diodoris, wo fliesst der Fluss Stranga? Niemand hat noch diese Namen als Stadt oder Fluss aufzufinden vermocht. Dass gerade Kaskar als Schauplatz der ganzen Erzählung und jenes Sieges des christlichen Bischofs über das mächtig hervortretende Ketzerhaupt vom Verfasser gewählt wurde, hatte seinen Grund in der Bedeutung dieses Bischofsitzes, dessen Nennung allein schon hinreichen sollte sich um so mehr Geltung

zu verschaffen. Durch seine entfernte Lage war er der Controle entrückt und keiner der Kirchenväter, der über die Disputation berichtet, hat je diesen Ort gesehen und der Verfasser der Acta sicher selbst nicht. Kennten wir den Inhalt des an Kaskar gerichteten manichäischen Sendschreibens, so würde wahrscheinlich eine feste Stütze für unsere Bedenken in ihm zu finden sein.

Wir fragen weiter, welches war die Vaterstadt oder das Vaterland der 7700 Gefangenen, welche gewaltsam nach Kaskar geschleppt wurden? Welchem Lande und welchem Herrscher gehörten die Soldaten an, die sie gefangen nahmen und dahin schleppten? Ist es ohne weiteres denkbar, dass es den Soldaten, nachdem sie sich von dem Zustande dieser unbewaffneten hilflosen Menge überzeugt hatten, die sie für einen gestellten Hinterhalt angesehen haben sollen (?), beikommen konnte, diese Tausende ohne Unterschied, um ein Lösegeld von einem angeblichen Bischof zu erlangen, mit sich fortzunehmen, nachdem sie 1300 getödtet und 500 verwundet hatten? An die Idee Feinde vor sich zu haben (mit wem lagen die Angreifenden im Kriege?) knüpfte sich urplötzlich der Gedanke an, die wehrlosen Gefangenen als Geisseln zu benutzen. Es konnte keine ganz kleine Stadt sein, aus der sich gegen 10,000 Menschen zu der Fürbitte, die sie nächtlich vor der Stadt mit Weib und Kind und ohne Kenntniss der nahen Feinde zurückhielt, in's Freie begaben. Noch niemand hat Näheres über die kriegerischen Zustände, von denen eine hier erzählte Episode berichtet, nachgewiesen, um einen thatsächlichen Beweis für den Vorfall den Zweiflern entgegenzustellen.

Ebenso mystisch steht es mit den Personen-Namen, nachdem wir in völliger Unwissenheit über die persische Provinz gelassen sind, in der sich jenseits des Stranga Mânî aufhielt, so wie über die, von welcher Mânî hoffte, dass sie, wenn er den Marcellus für sich gewönne, sich vollständig seiner Lehre zuwenden würde. Einen Bischof Archelaus in Kaskar kennt man nur aus den Acta, den Presbyter in Diodoris nennen dieselben Diodorus, Epiphanius dagegen Tryphon. Von den verschiedenen Perser-Königen, die im Laufe der ganzen Erzählung in Frage kommen, ist kein einziger namentlich bezeichnet und doch mussten dem Verfasser der Acta dieselben bekannt sein, zumal wenn Archelaus jene dictirte und redi-

girte, wie allgemein angenommen wird. Die Residenz des persischen Königs, dessen Sohn unter den Händen des helfenwollenden Mânî gestorben sein soll, erfährt niemand; auch wird nie gesagt, wo Mânî sich in den verschiedenen Zeiten aufhielt, wenn nicht in dem unsern Wunderglauben beanspruchenden Castell Arabion. Der Verfasser, dem bekannt sein mochte, dass die Lehre von einem guten und bösen Wesen unter mehrern der orientalischen Völkerschaften Glaubenssatz war, doch eine genauere historische und dogmatische Kenntniss entbehrte, beschwört den Scythianus und Terebinthus herauf, um einerseits Vertreter dieser Lehre zu haben, andererseits aber dadurch Mânî mit seinen Neuerungen herabzusetzen und zu verkleinern, da das was er lehre nichts Neues, im Gegentheil schon vor ihm der misrathene Versuch, seit Christus erschienen, gemacht worden sei, sie weiter und namentlich unter den Christen zu verbreiten. Zwar wird kurz über vier Schriften berichtet, die Mânî überkommen haben soll und die in der That auch einheimische Schriftsteller, wie Masûdî und unser Araber fast namentlich kennen, wer aber sagt, in welcher Sprache Scythianus seine vier Bücher abgefasst habe? Mânî soll sie übersetzt, vermehrt und verfälscht haben. In welche Sprache übersetzte er sie? Da der Verfasser der Acta jene vier Schriften dem Namen nach kennt, so musste er, wollte er Mânî siegreich bekämpfen, sich nähere Kenntniss von ihrem Inhalt verschaffen, was ihm nicht schwer fallen konnte, da er ein Zeitgenosse seines Gegners und, ist Archelaus Verfasser, sogar ein persönlicher Bekämpfer desselben war. Sisinnius musste sie ihm leicht zur Verfügung stellen und selbst verständlich machen können, wenn etwa die Sprache ein Hinderniss abgegeben hätte.

Dazu kommt die gesammte legendenartige Einkleidung, die an die Erzählungen „Es war einmal“ erinnern. Auch hier erfolgt die im Eingang mitgetheilte Begebenheit zu einer gewissen Zeit quodam in tempore, und hat ziemlich unglaubliche Dinge im Gefolge, wie die Zahlung einer grössern Summe als für die Auslösung der Gefangenen verlangt wurde. Das Motiv dieser Uebertreibung liegt nur zu nahe, und ebenso ist der an sich unnöthige Zusatz, dass Marcellus die Losgekauften an 700 Tischen speist, ziemlich grossartig. Den Manichäern wird der bitterste Vorwurf daraus gemacht, dass sie

keinem Nicht-Manichäer einen Schluck Trinkwasser reichten (s. Anm. 226 und 231); hier dagegen wird, um die Verachtung des Manichäerthums anzudeuten, geflissentlich hervorgehoben, dass Turbo auf seiner fünftägigen Reise von Mânî zu Marcellus in den von letzterm unterwegs angelegten Herbergen keinen Schluck Wasser bekam. Man vergass völlig, dass es christliche Herbergen waren. Ebenso durfte Turbo, um zur eigentlichen Aufgabe oder zum Thema, das in seinen Mittheilungen über Mânî's Lehre bestand, zu gelangen, nicht zu letzterm zurückkehren, weder bekehrt noch unbekehrt. Auch diese Wendung gehört wesentlich zur Einkleidung und vermittelt den Uebergang.

Alles dieses sind fast nur äussere Fragen, die dem Leser sich aufdrängen, allein ihre Beantwortung ist nicht zu umgehen, und das Ganze so beschaffen, dass man solches Herumtappen im Dunkeln höchst auffällig finden muss. Dieselbe Unsicherheit kehrt in allen spätern Schriftstellern wieder und weist uns entschieden auf einheimische Nachrichten an. Sind ja doch die Acta die einzige Quelle, aus der jene schöpften, und da alle ihre Schriften nur darauf angelegt sind den Ketzer und seine Schule zu bekämpfen, so muss es um so mehr Wunder nehmen, dass man sich nicht weiter umsah und sich begnügte von den manichäischen Schriften und ihrem Inhalt so viel als nichts zu wissen. Selbst Augustin hält sich nur an das, was er von den afrikanischen Manichäern über ihre Lehre durch den Schriftenwechsel und durch Gespräche mit ihnen erfuhr.

Arge Zweifel treten auch entgegen, wenn man erwägt, in welch kurzer Zeit Diodor dem Archelaus Nachricht zukommen lassen musste, dieser erst schriftlich antwortet und nachher unerwartet selbst kommt, während es bei Zacagni (S. 68) heisst: Manes (an andern Stellen der Acta auch Manichaeus) autem fugiens advenit ad quendam vicum longe ab urbe (d. i. Kaskar) positum, qui vocabatur Diodori. Es müssen sich die Verhältnisse z. B. die öffentlichen Unterredungen des Presbyter mit Mânî, die doch ohne grosse Zwischenzeit zu denken sind, ganz eigenthümlich gestaltet haben, wenn diese so leicht hingeworfenen Angaben die Wahrheit feststellen sollen. Der ganze Bericht erscheint so vag und unsicher gehalten, dass man sieht, es kam dem Verfasser und seinen Nachfolgern

eben nur darauf an Mânî widerlegt zu wissen, die Hülle, die man dieser Widerlegung gab, war gleichgiltig. Eigenthümlich wird man auch berührt, wenn man das Reinhistorische in den Acta von den Spätern da und dort mit Zuthaten weiter ausgesponnen findet. Epiphanius z. B. berichtet mehr Einzelheiten über Scythianus, dessen Reisen, Reichthümer und Eheweib, ebenso über Terbinthus (sic), allein alles Dinge, die nicht weiter helfen und Folge unsicherer Ueberlieferung und des Bemühens sein mögen, mehr zu wissen als Andere.

Noch liessen sich weitere Zweifel erheben, welche einer beabsichtigten Kritik der Acta leicht an die Hand gehen würden. Was Archelaus behauptet von Sisinnius, der als ein abtrünniger Begleiter des Mânî geschildert wird, gehört zu haben *), kann keinen grössern Widerspruch finden, als den ihm unser Araber entgegenhält, welcher Sisinnius als den von Mânî selbst vor seinem Tode empfohlenen Nachfolger im Vorsteheramte bezeichnet, was ganz mit der Abschwörungsformel übereinstimmt, die Σισίνιον τὸν διάδοχον τῆς τούτου μανίας insaniae ipsius successorem verwünscht (s. Toll. Insign. itin. Ital. S. 145). Denn es wird doch schwer vorauszusetzen sein, dass ein zweiter Sisinnius gemeint sei. Im Gegentheil, der Verfasser der Acta hatte offenbar von ihm als hochstehenden Manichäer gehört und benutzte seinen Namen, um vorzugsweise dessen Abfall von Mânî's Lehre als auffällig hervorzuheben. Vgl. Anm. 253. Ob Sisinius oder Sisinnius ist einerlei.

Eine erschöpfende Erörterung der Frage über die Aechtheit oder Unächtheit der Acta müsste zu einer besondern Abhandlung anwachsen, in welche auch die Untersuchung hineinzuziehen sein würde, ob das Original ein syrisches oder griechisches sein könne. Soviel wenigstens ist sicher, dass von Mânî's Seite aus, wenn kein Dollmetscher dazwischen-

*) Es heisst bei Zacagni (S. 94): Sed nunc paucissime (l. paucissima) dicere volentem deprecor, ut cum silentio audiatis, ut agnoscatis, qui sit, et unde, et qualis sit iste, qui advenit, sicut Sisinius quidam unus ex comitibus ejus indicavit mihi, quem etiam ad testimonium eorum, quae a me dicentur, si placet, vocare paratus sum. Sed ne ipse quidem dicere recusavit eadem, quae nos dicimus, praesente Mane; credidit enim doctrinae nostrae supradictus, sicut et apud me alius Turbo nomine. Quaecunque ergo contestati sunt mihi, sed et ea quae nos ipsi deprehendimus in hoc viro, non faciam latere conscientiam vestram.

trat, die Unterredung nur in syrischer Sprache erfolgen konnte. Der lateinische Uebersetzer hat offenbar den griechischen Text, insoweit er ihn seiner Uebersetzung zu Grunde legte, nicht überall vollkommen verstanden, wie einzelne Beispiele zeigen, oder auch er hat demselben erläuternd zu Hilfe kommen wollen. So z. B. giebt er den Singular ψυχή (S. 13) in den Worten ἄχρις τὸ ἴδιον αὐτοῦ μέρος σώσει τῆς ψυχῆς durch den Plural animarum wieder, während der Singular beizubehalten und darunter die Weltseele ψυχὴ ἁπάντων (s. Anm. 93) zu denken war. Er selbst hat vielleicht Manches zur Einkleidung hinzugethan. Wichtig bleibt in jedem Falle auch das Zeugniss des 331 Chr. gebornen H. Hieronymus, der bestimmt sagt, Archelaus habe das Original syrisch geschrieben, es befinde sich aber auch griechisch übersetzt in Vieler Hände, und der Bischof von Chalcedon Heraclianus nennt bei Photius in der Bibliotheca (unter Codex 95) den Hegemonius als den, der die Disputation des Archelaus niederschrieb perscripsit.

Doch ich breche hier ab, um auf den Schriftsteller überzugehen, der diese ganze vorliegende Arbeit veranlasste. Wir haben es hier mit einer ganz neuen Urkunde zu thun, und das wenigstens insofern, als die von Hammer-Purgstall in den Wiener Jahrbüchern der Literatur (1840. Bd. XC. S. 10—26) gegebene Uebersetzung derselben von den bisherigen Untersuchungen des manichäischen Religionssystems aus dem einfachen Grunde ausgeschlossen blieb, weil man sie nicht kannte. Allein auch abgesehen hiervon ist es vielleicht gut, dass sie nicht benutzt wurde, da sie ganz geeignet ist an vielen Stellen Irrthümer zu veranlassen und eine Anwendung zu ermöglichen, deren Begründung durchaus keine Berechtigung hätte. Ein kritisch berichtigter Text liegt der Uebersetzung nicht zu Grunde und sie selbst ist vielfach eine willkürliche und oft genug geradezu eine unbegreifliche.

Diese neue im Urtext hier zum ersten Mal mitgetheilte soviel als möglich kritisch berichtigte und treu übersetzte Quelle ist der Fihrist al-ʿulûm „das Verzeichniss der Wissenschaften“ oder die uns bekannte älteste Literaturgeschichte der Araber, geschrieben 377 der Fl. (987—88 Chr.) von Abû'lfaradsch Muḥammad ben Isḥâḳ an-Nadîm d. i. der heitere Festgenosse, gewöhnlich Ibn Abî Jaʿḳûb der Papierhändler al-Warrâḳ genannt, der Bagdadenser, insofern er Bagdad entweder zu

seinem Geburtsorte hatte oder daselbst einen längeren Aufenthalt nahm*). Die Stelle selbst befindet sich in der ersten Abzweigung oder Unterabtheilung des neunten Buches unmittelbar hinter dem Abschnitt über die Sabier, die vorzugsweise den Forschungen Chwolsohn's über den Sabäismus zu Grunde liegt.

Abgesehen aber von der Neuheit der Quelle liegt ein bedeutend hoher Werth in ihrem Alter und in dem unbestreitbaren Umstande, dass der Verfasser noch ältere Urkunden benutzte, ja aus den Urschriften der Manichäer oder wenigstens aus einheimischen Uebersetzungen derselben schöpfte. So lange uns also jene Urschriften selbst unzugänglich sind, werden wir hier den sichersten Boden für unsere Untersuchungen gewonnen haben und der Schlichtung des bereits erwähnten fortdauernden Streites näher kommen, ob die griechischen, beziehungsweise lateinischen, oder orientalischen Schriften über die Geschichte des Stifters des Manichäismus und diesen selbst den Vorzug verdienen — ein Streit, der zum Theil früher seine Spitze verloren haben würde, wenn die Männer, die ihn führten, selbst etwas mehr genaue Kenner des Orients, seiner Literatur und seiner Sprachen gewesen wären**). Zugleich wird ein von Gieseler***) wiederholt ausgesprochener Wunsch, dass orientalische Quellen auch noch anderer kirchenhistorischer Fragen aufgeschlossen werden möchten, seiner Erfüllung durch einen neuen Vorschritt entgegengeführt.

Eines nur ist zu bedauern, dass unser Verfasser die Schriften nicht nennt, die er zu seinen Auszügen benutzte. Den ihm eigenen Bericht leitet er gewöhnlich mit seinem Namen ein: Es sagt Muḥammad ben Isḥâḳ; doch es geschieht nur da, wo er eine Zusammenstellung einzelner Nachrichten als von sich ausgehend bezeichnen will, während sonst überall Mânî

*) S. über das Werk die Zeitschrift der DmG. Band XIII, Heft 4. S. 559 flg., wo auf ältere Nachrichten über dasselbe hingewiesen ist. — Ueber die benutzten Handschriften das Weitere am Schlusse dieser Vorerinnerung.

**) Renaudot, Wolf, Cave, Lardner, Walch, Mosheim, Baur z. B. ziehen mehr oder weniger die griechischen Quellen vor, Beausobre und Neander entschieden die orientalischen.

***) S. Studien und Critiken I, iv. S. 604 und 629 in der Recension der Abhandlung Manichaeorum indulgentias — e fontibus descripsit A. F. V. de Wegnern. Lips. 1827.

Die erste auf das System selbst eingehende Ueberschrift bezeichnet die Lehre Mânî's und seinen Ausspruch über die Beschaffenheit des ewigen Menschen (Urmenschen), den Bau der Welt und die Kämpfe zwischen dem Licht und der Finsterniss. Hier geht er zunächst auf die Beschreibung der beiden Urwesen, des Königs der Paradiese des Lichts und des Wesens der Finsterniss, ein und sagt auf das bestimmteste, dass neben diesen gleichewigen Principien des Guten und Bösen zwei gleichewige Dinge vorhanden seien, der Luftkreis oder Lichtäther und die Lichterde, unter welch letzterer also nicht unsere gegenwärtige Erde oder Welt zu verstehen ist. Jedem dieser vier gleichewig existirenden Wesen werden Glieder oder Eigenschaften beigelegt, dem guten zehn, wovon fünf als geistig bezeichnete, den übrigen drei je fünf.

Beide, das Lichtwesen und das finstere Wesen, grenzen unmittelbar an einander, so dass das Licht die Finsterniss mit seiner untern Seite berührt. Aus der Welt der Finsterniss ging der Satan hervor, dessen Substanzen in seinen Elementen von Ewigkeit her vorhanden waren. Er wurde Iblîs (Diabolus) genannt und verbreitete nach allen Seiten hin Verderben, da es ihm darum zu thun war einen Ausweg zu finden. So strebte er auch nach der Höhe, wo er die Strahlungen des Lichts gewahrte, die er anfänglich nicht achtete, und die, als sie ihren Glanz erhöhten, ihm Schauder einflössten. Allein seine Zerstörungslust — ein Bild der fortdauernden Kämpfe unter den Dämonen des Reiches der Finsterniss — trieb ihn von neuem nach oben und sein Drängen war so heftig, dass die Lichterde von seiner allesvernichtenden Gewalt angegriffen und verletzt wurde. Die Kunde von diesem Einfall drang von der Lichterde aus durch alle übrigen (fünf) Welten hindurch bis zum König der Paradiese des Lichts, der kraft eigener Macht den Gegner zu bewältigen gedachte. Es emanirte aus ihm der (der Zeit nach) ewige Mensch (Urmensch), der den Kampf mit dem Satan aufzunehmen bestimmt war. Daher bewappnete er sich mit den fünf Geschlechtern oder reinen Elementen, dem leisen Lufthauch, dem Wind, Licht, Wasser und Feuer, und eilte hinab auf den Kampfplatz. — In gleichem Rüstzeug mit Rauch, Brand, Finsterniss, Glühwind und Nebel trat ihm der Satan entgegen. — Es siegte der Urteufel über den Urmenschen und verschlang von seinem Lichte. Da

sandte der König der Paradiese des Lichts ihm den Freund der Lichter — eine andere Gottheit, hier die zweite Emanation — zur Hilfe, der ihn von den höllischen Stoffen befreite. Zugleich aber eilten die Fröhlichkeit und der Lebensgeist herbei und sahen die Umschlingung des Urmenschen und seiner helfenden Engel, und es rief der Lebensgeist den Urmenschen, der sich in einen andern Gott verwandelte und dadurch seine Befreiung gewann.

Infolge jener Umstrickung des Urmenschen und seiner Waffenrüstung durch den Urteufel waren die fünf Theile des Lichts mit den fünf Theilen der Finsterniss oder die Weltseele (der verschlungene Lichttheil) mit der Materie unzertrennlich vermischt worden — eine Darstellung dieser Vermischung von unserm Verfasser mit den physischen und moralischen Folgen derselben nach dem Ausspruche Mânî's bis ins Einzelne durchgeführt, wie sie sich nirgendwo anders wiederfindet. — Doch stieg trotz dieser erfolgten Vermischung der Urmensch in den Abgrund des Reiches der Finsterniss herab und durchschnitt die Wurzeln der fünf Geschlechter der Finsterniss, um jeden Zuwachs unmöglich zu machen. Nach seiner Rückkehr befreite er sich von dem ihm und seinen Geschlechtern anhängenden Gemisch, das Engel bei Seite schoben, während die gefangenen Dämonen in der Höhe aufgehangen (am Firmament gekreuzigt) wurden.

Um nun die vermischten Lichttheile oder die Weltseele (Jesus patibilis) von den dunkeln Theilen auszuscheiden, war ein Läuterungsprocess nothwendig, und zur Einleitung und Ausführung desselben erhielt ein Engel den Befehl die gegenwärtige Welt von den gemischten Theilen zu bauen. Dieser baute zehn Himmel und acht Erden, ein anderer Engel trug die Himmel (Splenditenens), ein anderer hielt die Erden in die Höhe (Omophorus). Den Eingang zu den Himmeln beschreibt Mânî genauer und fügt hinzu, dass der schaffende Engel durch die Luft die unterste der Erden mit dem Himmel verband, um die so geschaffene Welt einen Graben zog, in den die ausgeschiedenen dunkeln Theile geworfen werden sollten, und hinter diesem Graben eine Mauer aufführte, damit die Finsterniss nicht wieder hineindringen könnte.

Zur weitern Ausführung des Läuterungsprocesses schuf

der Engel die Sonne und den Mond, von denen jene das mit den hitzigen Teufeln vermischte, dieser das mit den kalten Teufeln vermischte Licht ausscheiden sollte, und zwar an der Säule des Lobpreises, an der unter Lobpreisungen das ausgeschiedene Licht emporsteigen, von dem Monde der Sonne und von dieser dem Licht über sich in der Welt des Lobpreises und zuletzt der Welt des reinen Lichts übergeben werden sollte. Nachdem so das gemischte Licht bis auf den möglichst kleinsten Theil ausgeschieden war, lassen der Splenditenens und der Omophorus ihre Lasten los, das Oberste stürzt auf das Unterste, es entsteht ein allgemeiner Weltbrand in einer Dauer von 1468 Jahren, der alles auflöst und so die letzten gebundenen Lichttheilchen ausscheidet. Der Geist der Finsterniss aber, das Böse brütende Princip, die Ḥumâma, wird in ein für ihn bereitetes Grab eingeschlossen, dasselbe mit einem Stein gross wie die Welt verrammelt und so die Rückkehr der Finsterniss unmöglich gemacht.

Das ist ganz kurz die Lehre von den Urprincipien, ihren Eigenschaften, ihrem Kampfe und der durch die Vermittelung des guten Princips herbeigeführten Erschaffung der Welt, und zwar einer Welt ohne Menschen, aber rein construirt, als ob der Mensch schon ihr Herr sei und der Kampf des Bösen und Guten in ihm bestünde. Ihrer Erschaffung folgt unmittelbar die des Menschen, bei der aber nur Geister der Finsterniss thätig sind, doch so dass, wie wir aus andern Quellen wissen, das Princip der Finsterniss zur Hervorbringung des Menschen sich von allen Dämonen das von ihnen geraubte Licht geben liess, um es in den ersten Menschen übergehen zu lassen, von dem aus es durch fortgesetzte Zeugung in unzählige Theile zersplittert und es dem guten Principe immer schwieriger gemacht werden sollte dasselbe in das Lichtreich zurückzuführen.

Mânî stellt nun in einem folgenden Abschnitt die Zeugung des Menschen und dessen ununterbrochene Fortpflanzung so dar, dass er die vorzüglichsten Repräsentanten der menschlichen Leidenschaften sich zu jener Zeugung vereinigen lässt. Diesem ersten Act der Begattung der Dämonen, aus welcher Adam hervorging, folgte alsbald ein zweiter, dem das schöne Weib, die Ḥawwâ (Eva), ihren Ursprung ver-

dankt*). Wie das gute Princip in der Absicht das geraubte Licht zu seinem Urquell zurückzuführen die Weltschöpfung veranlasst hatte, so arbeitete das böse jener Absicht durch die Erschaffung des ersten Menschenpaares entgegen. Dieser Widerstand musste unschädlich gemacht werden. Die fünf Geschlechter oder Engel des Lichtgottes ersuchten durch ihr Bitten, dass, um das in den beiden Geschöpfen eingeschlossene Licht zu befreien, ein Retter zur Belehrung an Adam abgesendet werden möchte. Jesus erhielt den Auftrag. Er belehrte Adam über den Gegensatz des Bösen und Guten, des Paradieses und der Hölle und warnte ihn vor einer Annäherung an die Ḥawwâ. Adam gehorchte. Dagegen begattete sich der eine der Archonten, die sich zur Zeugung von Adam und Ḥawwâ vereinigt hatten und von denen zwei, ein männlicher und ein weiblicher, zu Hütern Adams bestellt waren, mit seiner Tochter Ḥawwâ, und sie gebar den rothharigen hässlichen Ḳâin, der seine Mutter beschlief, infolge dessen sie einen weissen Sohn gebar, den Hâbîl. Ḳâin beschlief seine Mutter zum zweiten Mal, und sie gebar zwei Mädchen, genannt die Weltweise Ḥakîmat ad-dahr und die Tochter der Begierde Ibnat al-ḥirṣ. Letztere nahm Ḳâin zur Frau, erstere Hâbîl. Diese war von dem Lichte und der Weisheit Gottes überströmend, jene jeder Begabung bar. Einer von den Engeln kam zur Weltweisen und verkündete ihr die Geburt von zwei vollkommenen Mädchen. Er beschlief sie und sie gebar die Raufarjâd und Barfarjâd. Hâbîl darüber untröstlich hielt Ḳâin für den Vater beider, obwohl die Weltweise ihm die Engelsgestalt beschrieb. Er klagte Ḳâin bei seiner Mutter Ḥawwâ an, der ihn dafür mit einem Steine todtschlug und die Weltweise zum Weibe nahm.

So war zwar der erste Mord begangen; aber noch hatten sich die ersten Menschen nicht versündigt, um den Sündenfall aus ihren Handlungen hervorgehen zu lassen. Es fällt überhaupt nach der hier gegebenen Mittheilung auf, dass kein Grund von dem eigenthümlichen Gange vorliegt, den Mânî

---

*) Mânî behält diese Namen für die ersten Menschen aus den biblischen Quellen bei, weicht aber in der Erzählung ihrer Entstehung, wie wir sahen, von denselben durchaus ab und gestaltet auch die weitere Genealogie auf besondere Weise.

die weitere Abstammung von dem ersten Menschenpaar nehmen lässt. Die Ursache der Ermordung Hâbîl's ist zwar motivirt, allein die beiden Mädchen Raufarjâd und Barfarjâd, obwohl zur Freude Gottes geboren, treten wie ihre Mutter nicht weiter auf als da, wo sie gemeinschaftlich mit Adam in das Lichtreich eingehen, ohne von ihren guten Eigenschaften in dieser Welt irgend einen Gebrauch gemacht zu haben. Letzterer Umstand lässt hier Auslassungen voraussetzen, die zwar unser Verfasser zu seiner Uebersicht des Manichäismus für zwecklos hielt, die aber für eine eingänglichere Kenntniss der Urgeschichte der Menschheit nach Mânî's Idee manchen Aufschluss gegeben haben würden. Diese Anklänge lassen ahnen, wie viel uns verloren gegangen ist.

Es galt nun den allgemeinen Sündenfall herbeizuführen. Zwar wird auch hier die Ḥawwâ das Mittel dazu, an die Stelle der Schlange aber treten dämonische Häupter, Archonten, und einer der hervorragendsten unter ihnen, der Ṣindîd, wohl das Oberhaupt ὁ Ἄρχων ὁ μέγας, wie ihn Epiphanius (s. Zacagni S. 14) nennt, der uns hier als eine schon bekannte Persönlichkeit vorgeführt wird, während die Theile der Erzählung uns abgehen, in denen er zuerst Ṣindîd genannt und wahrscheinlich seine weitere Stellung und Function näher angegeben ist, unterrichtet die Ḥawwâ in dem Zauber, durch den sie Adam verführen soll. Es gelingt ihr, Adam lässt sich durch ihre Verführungskünste fesseln und Ḥawwâ gebar einen Sohn, der durch Anmuth und Schönheit sich auszeichnete. So war denn der Sündenfall eingetreten. Adam, in welchem die durch seinen Erzeuger von allen dämonischen Fürsten verschlungenen Lichttheile vereinigt waren, veranlasste durch seine Begattung mit Ḥawwâ eine Zertheilung derselben, erschwerte dadurch die Bekämpfung des Bösen und machte letzteres erst recht heimisch auf der Erde*). Dennoch mochten

*) Auch die Katharer im 11. und 12. Jahrhundert behaupteten „die Sünde der Ureltern im Paradiese sei keine andere gewesen als der Beischlaf, wozu sie von dem Weltschöpfer, der zugleich der Gott des Bösen ist — ein Widerspruch mit unserm Verfasser — in der Absicht verlockt worden seien, damit die Menschen selbst die Gefängnisse hervorbrächten, durch welche die Seelen ihrer Nachkommen fortwährend in der Herrschaft der Materie festgehalten würden.“ Vgl. Heinr. Schmid, der Mysticismus des Mittelalters S. 460.

auf das Kind überwiegend Lichttheile übergegangen sein, wie seine Schilderung uns verräth, und der Dämonenfürst grämte sich so über das Geschöpf, dass er in der Ḥawwâ die Lust erzeugte dasselbe zu tödten. Adam, in welchem von Hause aus das Gute vorherrschend war, fühlte sein begangenes Unrecht und unternahm die Rettung des Kindes, indem er für dessen Ernährung zu sorgen versprach und durch zauberischen Schutz dasselbe vor jeder Gefahr und Verfolgung zu wahren suchte. Auch standen infolge dessen die Dämonenfürsten von einem Angriff auf das Kind ab. Adam rettete es und gab ihm den Namen Schâṭil. Allein die Feindschaft der bösen Fürsten gegen Adam dauerte fort und auf ihr Anstiften liess er sich abermals durch Ḥawwâ verführen. Sein Sohn Schâṭil machte ihm darüber Vorwürfe und beide zogen nach Osten, wo Adam starb und in das Lichtreich einging. Ihm folgten Schâṭil, Raufarjâd und Barfarjâd und deren Mutter Ḥakîmat ad-dahr und die Gemeinde der Gerechten, die Ṣiddîḳût d. i. die Auserwählten, während Ḥawwâ, Ḳâin und die Ibnat al-ḥirṣ in das Reich der Finsterniss d. i. in die Hölle wanderten.

Wie Mânî uns gleich im Anfange neben den Principien des Lichts und der Finsterniss die Lichterde und den Lichtäther als gleichewig genannt hatte, so unterlässt er nun auch nicht, in einem dritten Abschnitte beide genauer zu schildern. Wie ebenfalls schon oben bemerkt wurde, hat die Lichterde fünf Glieder oder Eigenschaften ebenso wie der Lichtäther. Jene — der sanfte Lufthauch, der Wind, das Licht, das Wasser und das Feuer — sind der physischen Welt, diese — die Sanftmuth, das Wissen, die Vernunft, das Geheimniss und die Einsicht — der intellectuellen und moralischen Welt entnommen. Sie bilden die Herrlichkeit oder Grösse der beiden gleichewigen Substanzen. Mânî überbietet sich, um den Glanz, die Schönheit, den Reiz und die wohnliche Ausstattung der Lichterde so wie den Genuss zu schildern, den der Aufenthalt auf derselben gewährt. Dazu kommen ihre zwölf Herrlichkeiten, die wir uns als die intellectuellen und belebenden Eigenschaften oder Kräfte derselben denken müssen. Es ist das die terra lucida mit den duodecim membra luminis. In unoquoque autem membrorum ejus sunt recondita millia innumerabilium et immensorum thesaurorum, wie es in der Epistola fundamenti heisst.

Dieser terra lucida steht die terra pestifera gegenüber, die uns Mânî im vierten Abschnitt genauer beschreibt. Alles was die Lichterde vereinigt, um ihre körperlichen Eigenschaften — denn sie wird als mit einem Körper begabt dargestellt — als vollkommen zu bezeichnen in der Pracht ihrer Gegenden und Einrichtungen, das zeigt die Erde der Finsterniss in entgegengesetzter Eigenschaft. Sie ist durch Tiefen und Unebenheiten zerklüftet, durch Sümpfe verpestet, durch zahllose Quellen, aus denen das Gift des Todes in höhern und niedern Säulen hervorquillt, eine Grabeshöhle, deren Grundfesten trüber Schlamm und die Elemente des Feuers, des Windes und des schweren Wassers bilden.

So also schildert Mânî seinen Gläubigen Himmel und Hölle und lässt ihnen die Wahl beider. Von gemeiner Sinnenlust, wie der Himmel Muḥammad's, weiss der Himmel Mânî's nichts und er steht in dieser Beziehung auf einer viel höhern Stufe. Wie möchte auch der hehre Lichtglanz, die erhabene Grösse und Herrlichkeit, in der nur Reinheit und seelische Seligkeit thront, sich mit solcher Vorstellung vertragen, die schon auf dieser Erde die Auserwählten durch die That verleugnen mussten.

Mânî, nachdem er in allgemeinen Umrissen sein System gezeichnet, tritt nun seinen Anhängern selbst näher und bespricht in einem fünften Abschnitt die Bedingungen, von denen der Eintritt in seine Gemeinde abhängt. Die grössere oder geringere Strenge in Befolgung der von ihm geltend gemachten Pflichten scheidet seine Anhänger in zwei Classen, die hier die Wahrhaftigen Ṣiddîḳûn und die Zuhörer Sammâ'ûn genannt werden. Mânî verlangt vor allem Selbstprüfung, ob der Eintretende Kraft genug besitzt jede Sinnenlust zu unterdrücken, welche Art von Genuss sie auch bieten mag, aber auch sich der gewöhnlichen Arbeit, der Zauberei und der Heuchelei zu entschlagen. Wenn er alles dieses nicht vermag, jedoch die Religion liebt, so mache er sich die Bewahrung derselben und den Umgang mit den Wahrhaftigen zur Pflicht und benutze die Gelegenheit, sich ihnen durch gute Handlungen und durch Wachsamkeit zu nähern. Er erlangt dadurch wenigstens die zweite Gestalt oder nach mancher Prüfung den zweiten Grad der Glückseligkeit, die in ihrer Vollkommenheit nur den Auserwählten beschieden ist.

In einem folgenden, dem sechsten Abschnitt geht Mânî specieller auf sein Gesetz und die Gebote ein. Sie sind theils innere, theils äussere. An die zehn Gebote für die Zuhörer schliessen sich die drei Siegel des Mundes, der Hand und des Busens an, die den Auserwählten die höchste Enthaltsamkeit und die grössten Entbehrungen zur strengsten Pflicht machen. Dazu kommen die Fasten, die für die Auserwählten kaum nöthig waren, da ihr ganzes Leben in gewissem Sinne ein Fasten war. Unter den Geboten steht der Glaube an die vier Grossherrlichkeiten, Gott, sein Licht, seine Kraft und seine Weisheit, obenan. Diese werden erklärt, darunter die Weisheit als die geheiligte Religion, welche fünf Begriffe oder genau fünf Grade umfasst, die uns einen Blick in die innere Einrichtung der Gemeinde, in die hierarchische Gliederung oder Abstufung der mehr oder weniger Eingeweihten thun lassen. Die zehn Gebote — die Wahl dieser Zahl steht wol nicht ohne Bezug auf die christlichen zehn Gebote, obwol Moses von Mânî entschieden verworfen wird — sind weniger vollständig als hier auch von Schahrastânî (S. 192) aufgezählt, in frühern morgen- und abendländischen Quellen aber nicht erwähnt.

In demselben Abschnitt belehrt uns Mânî über die Gebete, deren vier oder sieben — vielleicht nicht alle für alle zu allen Zeiten, im Ganzen eilf — vorgeschrieben sind. Die einzunehmende Stellung, Waschung und Richtung geht der Niederwerfung voraus, und die bei den ersten sechs Niederwerfungen — zwölf begleiten wie es scheint die Verrichtung der gesammten Gebete — herzusagenden Gebete sind wörtlich mitgetheilt und geben ein deutliches Bild durch ihre Anrufungen, aus denen sie allein bestehen, von den höchsten Gegenständen ihrer Anbetung, unter denen Mânî einen guten Theil Verehrung für sich in Anspruch nimmt. Den ersten zehn Gebeten folgt noch ein anderes oder eilftes mit Lobpreisungen, die nicht weiter erwähnt werden, dagegen sind die täglichen vier Tages- und Nachtzeiten, an welchen sie verrichtet werden sollen, genau bezeichnet.

Von den abzuhaltenden Fasten wird neben den sich wiederholenden zweitägigen Fasten, ein dreissigtägiges angeordnet, das bei Sonnenuntergang täglich durch eine Mahlzeit gebrochen wird. Den Sonntag feiern die uneingeweihten Mani-

chäer, den Montag die eingeweihten oder Auserwählten, was nichts anderes bedeutet, als dass die letztern neben dem Sonntag, den sie als allgemeinen Feiertag mit der ganzen Gemeinde begehen, den Montag für sich zu ihrem geheimen Gottesdienst und zur Feier ihrer Mysterien vorbehielten.

In den nächsten drei Abschnitten geht der Verfasser auf die Geschichte der Sekte über, wie diese sich nach dem Tode Mânî's gestaltete. Soweit seine persönlichen Anordnungen ihren Einfluss übten, blieben Spaltungen entfernt, darüber hinaus begann Kampf im Schose der neuen Gemeinde, eine Erfahrung, die ihr ebensowenig erspart werden konnte, wie jeder andern Religionsneuerung oder dem Versuch dazu. Mânî ernannte vor seinem Hingange in die Paradiese des Lichts als Nachfolger im Imâmat oder dem geistlichen Vorsteheramte den Sîs oder Sisinnius, wie ihn die abendländischen Quellen nennen, der bis zu seinem Tode die neue Lehre rein in ihrer Ursprünglichkeit erhielt, und so geschah es auch noch eine Zeit lang unter den Imâmen, bis ein Zweig der Sekte, die Dunjâwarîja, abtrünnig wurde, dem Imâm den Gehorsam kündigte und eine Spaltung dadurch herbeizuführen bemüht war, dass sie neben dem allein berechtigten Sitze desselben zu Babel selbst einen solchen zu begründen gedachte. Doch vereinigte endlich Mihr zu Anfange des 8. Jahrhunderts Chr. abermals das gemeinsame Vorsteheramt unter sich.

Zu dieser Zeit liess sich ein reicher Mann, Namens Zâdhurmuz, mit Aufopferung seines Vermögens unter die Auserwählten aufnehmen. Als er auch unter ihnen verwerfliche Misbräuche wahrnahm und nicht fand was er suchte, hatte er unbefriedigt wie er war in Absicht, sich den Dunjâwarîja hinter Balch anzuschliessen. Auf seiner Reise dahin kam er nach Madâin, wo er mit einem frühern Secretair des obenerwähnten Statthalters von ʿIrâḳ Ḥaddschâdsch, einem vermögenden Manne, in nahe Berührung trat. Als er ihm sein Vorhaben mittheilte nach Churâsân zu gehen, bot ihm der Secretair die Mittel an seine Absichten hier zu erreichen und baute ihm selbst die Tempel oder Versammlungshäuser. Zâdhurmuz wünschte nun von den Dunjâwarîja einen Vorsteher, allein man schlug ihm denselben ab, da nur einer, und das sei der von Babylon, dieses Amt zu bekleiden berechtigt sei. Aus dieser Antwort ergibt sich, was oben bemerkt wurde, dass

unter Mihr aller Zwiespalt über das Imâmat beseitigt war. Zâdhurmuz führte diesen jedoch wieder dadurch herbei, dass er das Amt selbst übernahm und bei seinem Tode Miklâs als Nachfolger empfahl. Dadurch trat eine vollkommene Trennung in zwei Sekten ein, die Mihrîja und Miklâsîja, wie uns in einem neuen Abschnitt berichtet wird. Miklâs entfernte sich von der Gemeinde, vorzugsweise auch in Bezug auf ihre persönlichen Verbindungen, und störte dadurch ihre gesellschaftlichen Einrichtungen. Ein neuer Vorsteher Abû Hilâl ad-Deihûrî aus Afrika stellte zwar die alte Ordnung wieder her, allein ein abermaliger Neuerer Buzurmihr gewann eine Anzahl Gemeinden für seine Ansichten, bis der Vorsteher Abû Sa'îd Rahâ diese wiederum mit den Mihrîja versöhnte und zu einer Gemeinde verschmolz. Unter dem Chalifate des Mâmûn (813—833) versuchte ein gewisser Jazdânbacht eine abermalige Störung, gewann aber nur wenige Anhänger.

In dem dritten historischen Abschnitt sind mehrere Dinge zusammengeworfen. Der Eingang belehrt darüber was sich die Miklâsîja und Mihrîja gegenseitig vorwarfen. Alles lief darauf hinaus, dass die Auserwählten und ihre Vorsteher selbst sich äussern Ehrenbezeigungen und Gefahren blosgestellt hatten, wodurch die Vorschriften Mânî's verletzt werden mussten.

Hierauf wendet sich die Erzählung der Person Mânî und seinem Schicksal zu. Er fand durch Kreuzigung und Theilung seines Körpers in zwei Hälften, die in Dschundisâbûr an zwei Thoren aufgehangen wurden, den Tod unter Bahrâm ben Sâbûr (l. Hurmuz), der ihn hatte gefangen setzen lassen. Eine Ursache zu seiner Tödtung wird nicht näher angegeben, ist aber aus den Verfolgungen, die mit seinem Tode für die Anhänger verbunden waren, völlig erklärlich; es war die Reaction des persischen Priesterthums gegen die neue Lehre. Andere widersprechen dieser Gefangensetzung durch Bahrâm, der ihn vielmehr daraus befreit habe. Mânî hatte ein oder beide Beine eingebogen, verwarf die Propheten als vom Teufel verführt und daher lügnerisch, ja schalt sie und sogar Jesus Teufel oder Satane.

Der Verfasser wendet sich von neuem der Lehre Mânî's zu und zwar dem Theil über die letzten Dinge und berichtet zunächst über die verschiedenen Todesarten der Gerechten oder Eingeweihten, der Zuhörer und der Nicht-Manichäer,

Allen erscheinen, wenn der Tod ihnen naht, Lichtgötter und Teufel. Der Wahrhaftige oder Auserwählte wird, nachdem er jene zu Hilfe gerufen, auf der Säule des Lobpreises in den Mond entrückt und von da in die Sonne und in die Paradiese des Lichts erhoben. Der Rest seines Körpers, der Finsterniss ist, verfällt der Hölle.

Auch dem für die Religion und die guten Werke empfänglichen Menschen d. h. dem Zuhörer erscheinen bei seinem Tode jene Götter und Teufel. Auch befreien ihn die Götter von diesen, aber sein Geist, der noch der Welt, ihren Schrecknissen und Lüsten verfallen ist, vermag nur nach langem Hin- und Herirren (Transfusionen) sich in den Kreis der Wahrhaftigen emporzuarbeiten. — Der sündige Mensch endlich d. h. derjenige der nicht zu den Gläubigen Mânî's sich bekennt, wird zur Strafe für seine Sinnenlust von den Teufeln gepackt, von den Lichtgöttern mit Vorwürfen verfolgt und erliegt unaufhörlichen Qualen, bis er mit der Welt gänzlich der Hölle verfällt.

Auch die Frage über den Zustand der Seelen nach dem Tode im Paradiese oder in der Hölle wird in einem Schlussbericht kurz berührt. — Der ewige Mensch und der lebendige Geist, nachdem das Paradies erbaut ist, nähern sich der Hölle und schauen in dieselbe herab. Ihnen folgen aus dem Paradiese die Wahrhaftigen, vereinigen sich mit den Göttern und sind mit ihnen Zeugen, wie die Sünder unter unaufhörlicher Qual immer mehr in ihre Hölle versinken. Von diesen um Rettung angefleht antworten sie mit Vorwürfen, durch welche die Pein der Sünder in alle Ewigkeit hin vermehrt wird.

Die nächsten zwei Abschnitte besprechen die Schriften und Abhandlungen Mânî's und der Imâme nach ihm, deren nähere Angabe hier zwecklos sein würde und die am Orte selbst leicht übersichtlich ist. Auch das Bruchstück am Ende des Auszuges über die Schicksale der Manichäer seit Mânî's Tode, ihre wiederholte Verfolgung und Auswanderung, ihre Heimkehr und ihre zur Zeit des Verfassers nur noch geringe Zahl in den Ländern diesseits des Oxus, ihre Vorsteher zur Zeit der Umajjaden und Abbâsiden, steht in keinem Bezuge zu einer Vergleichung der Lehre an sich mit dem was uns die nicht einheimischen Quellen überliefern, sind aber kostbare

Ueberreste für die Geschichte der Sekte, für die wir dem Verfasser nicht dankbar genug sein können.

Der ganze Inhalt spricht für sich, dass er auf völlig einheimischen Boden unerschütterlich wurzelt d. h. weder einen Christen noch einen Muhammadaner zum Verfasser hat, sondern einen oder mehrere Manichäer, die entweder ursprünglich sich des Arabischen zu ihrer Niederschrift bedienten oder, was das Wahrscheinlichere ist, die Originale syrisch verfassten, welche später von Leuten wie al-Kindî und Andere ins Arabische übersetzt wurden.

Obwol ich eigentlich hier zu schliessen gedachte, erlaube ich mir dennoch Zweierlei zu berühren, und zwar zunächst in Hinsicht auf den Umstand, dass in nichts sich ein grösserer Widerspruch unsers Verfassers mit den Acta und deren Nachfolgern findet als in der Jugend- und Bildungsgeschichte Mânî's. Da ist von keinem Scythianus und Terebinthus, sowie deren Schriften und von keiner alten Frau die Rede, die den siebenjährigen Knaben gekauft und später zum Erben ihrer Güter, darunter jene Schriften, eingesetzt hätte. Als Mânî 24 Jahr alt war, lebte sein Vater noch und gewiss auch später, da Mânî mehrere Schriften an ihn richtete. Wie möchte er so jung als Sklave verkäuflich gewesen und wie möchte diese Erzählung der Acta und die an sie sich anknüpfenden weitern Berichte nur im entferntesten mit der ganz einfachen Darstellung unsers Verfassers zu vereinigen sein?

Das Zweite betrifft die Meinungsäusserungen des Herrn Prof. Chwolsohn in seinen Sabiern, insofern sie die Person Mânî und seine Lehre zum Gegenstand haben. Derselbe erhielt Veranlassung auch von diesem Sektenhaupte zu sprechen dadurch, dass er ihn für den Mendaismus oder den Glauben der Sabier des Korans bis zu seinem 24. Jahre erzogen glaubt und daher nicht übergehen wollte, was sich ihm Neues über diese Frage darbot. Obwol nun einzelne meiner Bemerkungen bei betreffenden Stellen sich über mehrere von ihm berührte Punkte aussprechen, so erlaube ich mir doch Einiges hier in wenig Worten über jene Hauptfrage anzudeuten.

Chwolsohn ist an mehreren Stellen (s. I, S. 123 flg.) nahe daran die Manichäer mit den Mendaiten zu identificiren und lässt Mânî selbst bis zu seinem 24. Jahre Mendait sein, weil nach dem von an-Nadîm mitgetheilten Berichte Mânî's

Vater durch eine höhere Stimme aufgefordert worden sei, sich mit den Mugtasila in den Sumpfdistricten, die eben Mendaiten oder die Sabier des Korans seien, in Verbindung zu setzen. — So kurzweg und leichthin zu combiniren getraue ich mir jedoch deshalb nicht, weil nach an-Nadîm d. i. Muḥammad ben Isḥâḳ, wie er sich gewöhnlich selbst nennt, Mânî längst bevor er 24 Jahr alt geworden, allerhand Wandlungen in seiner religiösen Heranbildung erfahren, und sein Glaube und seine Phantasie von vielen andern Seiten her die gewaltigsten Eindrücke erhalten hatte. Sein Vater begab sich mit ihm schon vor seinem 12. Jahre wahrscheinlich nach Persien und als er 12 Jahr alt geworden erhielt er göttliche Eingebungen mit der bestimmten Aufforderung die Glaubensgemeinde, der er gegenwärtig angehöre, zu verlassen, was doch nicht gerade heissen soll, er erhielt den Befehl Mendait zu werden. Auch wird im Verlauf des Berichts weiter erzählt, dass er seine Lehre von den Magiern und den Christen abgeleitet habe, keineswegs von den Mugtasila, die nach dem Berichte unseres Verfassers nirgends weiter in die Geschichte Mânî's hineinspielen, sondern nur mit seinem Vater in Verbindung gebracht sind. Auch wird zu prüfen sein, von welcher Zeit die Rede ist, wenn es heisst, dass die Mugtasila, was die beiden Grundwesen anlangt, mit den Manichäern übereinstimmten, nachher sich aber trennten.

Möge nun der Leser allseitig selbst prüfen, was ihm zusagt oder nicht. Ich kann mich nur freuen weitere Belehrung über das neuangeregte Thema zu erhalten.

Text des Muḥammad ben Isḥâḳ.

Die dem Text beigegebenen Lesarten sind aus vier mit C., H., L., V. bezeichneten Handschriften entnommen. C. ist die auf der kaiserlichen Bibliothek in Paris befindliche neuere durch Baron de Slane in Constantinopel ins Werk gesetzte Abschrift aus einem dortigen Codex des am Anfange mangelhaften zweiten und vollständigen dritten Theils, H. die aus dem Besitze von Hammer-Purgstalls in die Wiener kaiserliche königliche Hofbibliothek übergegangene neuere aus einem etwas vollständigern Manuscripte des zweiten und dritten Theils zu Constantinopel besorgte Abschrift, L. der dritte Theil des in Leyden befindlichen alten Codex, und V. die in Constantinopel für die kaiserliche königliche Hofbibliothek zu Wien ausgeführte und daselbst befindliche Copie des zweiten und dritten Theils.

مذاهب المنانية

قال محمد بن اسحق مانى بن فتّق[1] بابك بن ابى برزام[2] من الحسكانيّة[3] واسم امّه ميس[4] ويقال اوتاخيم ويقال مرمريم[5] من ولد الاسعانية وقيل[6] ان مانى كان اسعف[7] فهى(؟)[8] والغربان(؟)[9] من اهل حوحى[10] وما يلى بادرايا وباكسايا وكان احنف[11] الرجل[12] وقيل ان اصل ابيه من همدان انتقل الى بابل وكان ينزل[13] المداين فى الموضع الذى يسمّى طيسفون[14] وبها بيت الاصنام وكان فتّق[15] يحضر[16] كما يحضر سائر الناس فلما كان فى يوم من الايام هتف به من هيكل بيت الاصنام هاتف يا فتّق[17] لا تأكل[18]

---

1) L. فُنّق, V. فنق. — 2) H. بردذام, L. برزام, V. رزام. — 3) C. H. الحسكانيه, L. الحسركانيه, V. الخسركانيه. — 4) C. H. ممس. — 5) C. مريم. — 6) V. ويقال. — 7) V. اسقف. — 8) C. H. فهى, L. متى, V. مى. — 9) C. والغربان, H. والعرىاں, L. والعرىات, V. والعرىاں. — 10) L. جُرْجَى, V. حرحى. — وباكسايا fehlt in L. V. — 11) C. اخيف. — 12) C. الرجال. — 13) L. V. يقول. — 14) C. H. طَيسقون. — 15) L. فنق, V. فنق. — 16) H. محضر. — 17) L. فُنّق. — 18) H. V. ياكل, L. باكل.

لحمًا ولا تشرب[1]) خمرًا ولا تنكح[2]) بشرًا تكرّر[3]) ذلك عليه دفعات فى ثلثة ايام فلما رأى فتّق[4]) ذلك لحق بقوم كانوا بنواحى دستميسان[5]) يعرفون بالمغتسلة[6]) وبتيك[7]) النواحى والبطايح[8]) بقاياهم الى وقتنا هذا وكانوا على مذهب الذى امر فتّق بالدخول فيه وكانت امرأته حاملًا بمانى فلمّا ولدته زعموا كانت ترى له المنامات الحسنة وكانت ترى فى اليقظة كأنّ آخذًا ياخذه فيصعد[9]) به الى الجوّ ثمّ يردّه وربما اقام اليوم واليومين ثم يرد[10]) ثم ان اباه[11]) ابعد[12]) فحمله الى الموضع الذى كان فيه فربى معه وعلى ملّته وكان يتكلّم مانى على صغر سنّه بكلام الحكمة فلما تمّ له اثنتا عشرة[13]) سنة اتاه الوحى على قوله من ملك جنان[14]) النور وهو الله تعالى عما يقوله وكان الملك الذى جاءه بالوحى يسمّى التوم[15]) وهو بالنبطيّة ومعناه القرين فقال له اعتزل[16]) هذه الملّة فلست من اهلها وعليك بالنزاهة وترك الشهوات ولم يأن[17]) لك ان تظهر[18]) لحداثة سنّك فلمّا تمّ له اربع وعشرون سنة اتاه التوم فقال[19]) قد حان لك ان تخرج فتنادى[20]) بامرك

---

[1]) H. V. يشرب. — [2]) H. ينكح, L. دنكح. — [3]) H. ىكرر, L. فكرر, V وكرّر. — [4]) L. فُنَق. — [5]) C. دستمسيانَ, H. دستمسان, L. V. دسيمسان. — [6]) L. بالمعسله, V. بالمغسله. — [7]) C. V. وبتلك. — [8]) L. وبالبطائح. — [9]) H. فتصعد. — [10]) V. يرده. — [11]) H. اتاه. — [12]) L. انفذ, V. انفذ. — [13]) C. H. اثنا عشر. — [14]) H. حيان, L. حنان. — [15]) V. الثوم. — [16]) L. اعزل. — [17]) C. تأن, H. L. بان. — [18]) H. يظهر, L. بظهر, V. يتطهر. — [19]) V. فقال له. — [20]) H. فنادى, V. فينادى.

الكلام الذى قاله له التوم

عليك السلام مانى منى ومن الربّ الذى ارسلنى اليك واختارك[1]) لرسالته[2]) وقد امرك ان تدعو[3]) بحقّك وتبشر ببشرى الحقّ من قبله وتحتمل[4]) فى ذلك كلّ جهدك قالت المانويّة[5]) خرج يوم ملك سابور بن اردشير[6]) ووضع التّاج على رأسه وهو يوم الاحد اول يوم من نيسان والشمس فى الحمل ومعه رجلان قد تبعاه على مذهبه احدهما يقال له شمعون والاخر زكوا[7]) ومعه ابوه ينظر ما يكون من امره قال محمد بن اسحق ظهر مانى فى السنة الثانية من ملك الغالوس[8]) الرومى وظهر مرقيون قبله بنحو مائة سنة فى ملك ططوس[9]) انطونيانوس[10]) فى السنة الاوّلة من ملكه وظهر ابن ديصان بعد مرقيون بنحو ثلثين سنة وانما سمّى ابن ديصان لانه ولد على نهر يقال له ديصان وزعم مانى انه الفارقليط[11]) المبشر به عيسى عليه السلام واستخرج مانى مذهبه من المجوسيّة والنصرانيّة وكذلك القلم الذى يكتب به كتب[12]) الديانات مستخرج من السريانى والفارسى وجوّل[13]) مانى

---

1) H. اخبارك. — 2) L. اذ سألته, worauf C. H. die von irgendwo hierher gerathenen Worte وررران باحسا einschieben. — 3) H. V. يدعوا. — 4) H. L. V. ويحتمل. — 5) C. H. L. المانونية. — 6) H. V. اردسير. — 7) V. ذكوا. — 8) C. الغالوش, H. العالوس, L. المعالوس, V. المغالوس. — 9) C. ططوش, L. V. ططسون. — 10) L. اطوىمارس, V. اطوبمارس. — 11) L. V. البارقليط. — 12) كتب fehlt in C. — 13) H. وحوّل.

البلاد قبل ان يلقى سابور نحو اربعين سنة ثم انه دعا فيروز اخا سابور بن اردشير فاوصله فيروز[1]) الى اخيه سابور قالت المنانيّة فدخل اليه وعلى كتفيه مثل السراجين من نور فلمّا رآه اعظمه وكبر فى عينه وكان قد عزم على[2]) الفتك به وقتله[3]) فلما لقيه داخلته له هيبة وسُرّ به وسأله عمّا جاء فيه فوعده انه يعود اليه وسأله مانى عدّة حوايج منها ان يعزّ[4]) اصحابه فى البلاد .وسائر بلاد مملكته وان ينفذوا حيث شآؤا من البلاد فاجابه سابور الى جميع ما سأل وكان مانى دعا الهند والصين واهل خراسان وخلّف فى[5]) كل ناحية[6]) صاحبًا له

ذكر ما جاء به مانى وقوله فى صفة القديم تبارك وتعالى[7]) وبناء العالم والحروب[8]) التى كانت بين النور والظلمة

قال مانى مبدأ العالم كونين احدهما نور والاخر ظلمة كلّ واحد منهما منفصل من الاخر فالنور هو العظيم الاوّل ليس بالعدد وهو الاله ملك جنان النور وله خمسة اعضاء الحلم والعلم والعقل والغيب[9]) والفطنة وخمسة اخر روحانيّة[10]) وهى الحبّ والايمان والوفاء والمروّة[11]) والحكمة وزعم انه بصفاته هذه ازلىّ ومعه شيئان اثنان ازليّان[12]) احدهما الجوّ والاخر

---

[1]) Die Worte اخا — فيروز fehlen in L. V. — [2]) على fehlt in C. — [3]) C. وقبله. — [4]) V. يعزا. — [5]) L. من. — [6]) ناحية fehlt in L. V. — [7]) تبارك و fehlt in L. V. — [8]) L. V. ربّنا الجبروت. — [9]) L. V. والغيث. — [10]) روحانية fehlt in C. — [11]) C. H. والمودّة. — [12]) ازليان fehlt in L. V.

الارض قال مانى واعضاء الجوّ خمسة الحلم والعلم والعقل والغيب[1]) والفطنة واعضاء الارض النسيم والريح والنور والماء والنار والكون[2]) الاخر وهو الظلمة واعضاؤها خمسة[3]) الضباب[4]) والحريق والسموم[5]) والسمّ والظلمة قال مانى وذلك الكون[6]) النيّر مجاور للكون المظلم لا حاجز[7]) بينهما والنور يلقى الظلمة بصفحته ولا نهاية للنور من علوّه ولا يمنته[8]) ولا يسرته ولا نهاية[9]) للظلمة فى السفل ولا فى اليمنة واليسرة قال مانى ومن تلك الارض المظلمة كان الشيطان لا ان يكون ازليّا بعينه ولكن جواهره كانت فى عناصره[10]) ازليّة[11]) فاجتمعت تلك الجواهر من عناصره فتكوّنت شيطانًا رأسه كرأس اسد وبدنه كبدن تنّين وجناحه كجناح طائر وذنبه كذنب حوت وارجله اربع[12]) كارجل الدوابّ[13]) فلمّا تكوّن هذا[14]) الشيطان من الظلمة ويسمّى ابليس القديم ازدرد واسترط[15]) وافسد ومرّ[16]) يمنة ويسرة ونزل الى السفل فى كلّ ذلك يُفسد ويهلك من عالية[17]) ثم رام العلوّ فرأى لمحات النور[18]) فانكرها ثم رآها متعالية فارتعد وتداخل بعضه فى بعض[19]) ولحق بعناصره ثم انه رام العلوّ فعلمت الارض النيّرة بامر الشيطان وما همّ

---

1) L. V. والغيث. — 2) C. فالكون. — 3) H. خمس. — 4) L. الصعاب, V. الصفات. — 5) V. والنسيم. — 6) L. V. النور. — 7) V. حائز. — 8) L. يمينه. — 9) L. V. بهاء. — 10) L. V. عناصر. — 11) L. بازليّه, V. نازليه. — 12) اربع fehlt in L. V. — 13) L. V. schieben الاربعة nach الدوابّ ein. — 14) هذا fehlt in L. V. — 15) V. واشترط. — 16) V. وحرّ. Fehlt in H. — 17) L. غالبه. — 18) النور fehlt in H. V. — 19) L. بعضه.

به من القتال والفساد فلمّا علمت به علم به عالم الفطنة ثم عالم العلم ثم عالم الغيب ثم عالم العقل ثم عالم الحلم قال ثم علم به ملك جنان النور فاحتال لقهره[1] قال وكان جنوده اولائك[2] يقدرون على قهره ولكنّه اراد ان يتولّى ذلك بنفسه فاولد[3] بروح[4] يمنته[5] وبخمسة عالميه[6] وبعناصره[7] الاثنى عشر[8] مولودًا وهو الانسان القديم[9] وندبه لقتال الظلمة[10] قال فتدرّع الانسان القديم بالاجناس الخمسة وهى الالهة الخمسة النسيم والريح والنور والماء والنار واتّخذهم[11] سلاحًا فاوّل ما لبس النسيم وارتدى على النسيم العظيم بالنور المشيع[12] وتعطف على النور بالماء ذى[13] الهبا[14] واكتنّ بالريح الهابّة ثم اخذ النار بيده كالجن[15] والسنان[16] وانحطّ بسرعة من الجنان الى ان انتهى الى الحدّ ممّا يلى الحربى[17] وعمد ابليس القديم الى اجناسه الخمسة وهى الدخان والحريق والظلمة والسموم والضباب فتدرّعها وجعلها جُنّة[18] له ولقى الانسان القديم فاقتتلوا[19] مدّة طويلة واستظهر ابليس القديم على الانسان القديم واسترط من نوره واحاط به مع اجناسه وعناصره واتبعه ملك جنان النور بالهة اخر واستنقذه[20]

---

1) C. H. القهرة. — 2) C. اولاتلك. — 3) V. فاوار. — 4) C. بروح, L. تزوج, H. بزوج. — 5) C. ثمانية. — 6) C. عالمية. — 7) C. وبعناصريه. — 8) H. الاثنا عشرة. — 9) القديم fehlt in L. V. — 10) الظلمة fehlt in C. — 11) واَعَدّهم L. V. — 12) L. بالنصر, V. بالنصر المسبّغ. — 13) Alle Codd. بالمادى. — 14) C. H. L. الهيًا, V. الها. — 15) C. H. L. كالحضن, V. كالجن. — 16) H. والسناد, V. والسان. — 17) C. الحرلى, H. الحربى, L. V. الحرى. — 18) C. جبّة, H. حمه. — 19) C. فاقتتلوا, H. فاقتلوا. — 20) C. واستنفذه

واستظهر على الظلمة ويقال لهذا الذى اتبع به الانسان حبيب[1]) الانوار فنزل وتخلص[2]) الانسان القديم من الجهنمات[3]) معما اخذ واسرّ من ارواح الظلمة قال ثم ان البكجة[4]) وروح الحياة طعنا[5]) الى الحدّ فنظرا الى غور[6]) تلك الجهنّم السفلى وابصرا[7]) الانسان القديم والملائكة وقد احاط بهم ابليس والزجريون[8]) العتاة والحياة المظلمة قال فدعا روح الحياة الانسان القديم بصوت عالى كالبرق فى سرعة فكان الهًا اخر قال مانى فلما شابك ابليس[9]) القديم بالانسان[10]) القديم بالمحاربة اختلط من اجزاء النور الخمسة باجزاء الظلمة الخمسة فخالط الدخان النسيم فمنها هذا النسيم الممزوج فما[11]) فيه من اللذّة والترويح[12]) عن الانفس وحياة الحيوان فمن النسيم وما فيه من الهلاك والاذاء[13]) فمن الدخان وخالط الحريق النار فما[14]) فيها من الاحراق والهلاك والفساد فمن الحريق وما فيه من الاضاءة والانارة فمن النار وخالط النور الظلمة فما فيها من هذه الاجسام الكثيفة مثل الذهب والفضّة واشباه[15]) ذلك وما فيها من الصفاء والحسن[16]) والنظافة والمنفعة فمن النور وما فيها من الدرن[17]) والكدر والغلظ

---

1) L. حدس, V. حديث. — 2) L. وجلس, V. وجلس. — 3) V. الجهات. — 4) H. البهيجة, L. البهجة. — 5) C. H. طعنا الى, L. ظغا فى, V. طمعا فى. — 6) L. V. عورا — und alle Codices ذلك statt تلك. — 7) L. V. وابصر. — 8) H. L. والرحردون, V. والحردون. Die Worte von والرحردون bis المظلمة fehlen in C. — 9) L. V. الانسان. — 10) L. V. بابليس. — 11) C. H. L. بما. — 12) V. والترويج. — 13) H. L. V. والادواء, was ebenso zulässig ist. — 14) C. H. L. بما. — 15) C. وغير. — 16) V. والحسّ. — 17) C. الدرد.

والقساوة فمن الظلمة وخالط السموم الريح فما فيها من المنفعة واللذّة فمن الريح وما فيها من الكرب والتعوير[1]) والضرر فمن السموم وخالط الضباب المآء[2]) فما فيه من الصفاء والعذوبة والملايمة للانفس فمن المآء وما فيه من التغريق والتخنيق[3]) والاهلاك والثقل والفساد فمن الضباب قال مانى فلما اختلط الاجناس الخمسة الظلميّة بالاجناس[4]) النوريّة نزل الانسان القديم الى غور العمق[5]) فقطع اصول الاجناس الظلميّة لئلّا تزيد[6]) ثم انصرف صاعدًا الى موضعه فى الناحية الحربيّة[7]) قال ثم امر بعض الملائكة باجتذاب ذلك المزاج الى جانب من ارض الظلمة تلى[8]) ارض النور فعلقوهم بالعلوّ ثم اقام ملكا اخر فدفع اليه تلك الاجزاء الممتزجة قال مانى وامر ملك عالم النور بعض ملائكته بخلق هذا العالم وبنائه[9]) من تلك الاجزاء الممتزجة لتخلّص[10]) تلك الاجزاء النوريّة من الاجزاء الظلميّة فبنى عشر سموات وثمانى[11]) ارضين ووكّل ملكًا بحمل السموات واخر برفع الارضين وجعل لكلّ[12]) سماء ابوابًا اثنى عشر بدهاليزها عظاما واسعةً كلّ[13]) واحد من الابواب بازاء صاحبه وقبالته على كلّ واحد من الدهاليز

---

1) H. والبعربر, L. والبثوبر, V. والشرر. — 2) Hier schieben C. H. L. die von oben hergerathenen überflüssigen Worte فمنها هذا الماء ein. — 3) H. والحسق, V. والتحسق. — 4) C. schiebt hier wol mit Recht الخمسة ein. — 5) L. عور القمر, V. عون القمر. — 6) C. V. يزيد, H. L. بزيد. — 7) L. الحدىىه, V. الحديثة. — 8) C. يلى, H. ىلى, L. V. بل. — 9) C. V. وثباته, H. وىىاىه. — 10) C. ليخلص, H. لتخلص, L. V. لحاص. — 11) C. وثمان. — 12) C. H. الكل. — 13) V. لكل.

مصراعين وجعل فى تلك الدهاليز فى[1]) كلّ باب من ابوابها ست عتبات[2]) وفى كلّ واحدة[3]) من العتبات ثلثين سكّة وفى كلّ سكّة[4]) اثنى عشر[5]) صفّا وجعل العتبات والسكك والصفوف من اعاليها فى علوّ السموات قال ووصل الجوّ باسفل الارضين على السموات وجعل حول هذا العالم خندقًا ليطرح فيه الظلام الذى يستصفى من النور وجعل خلف ذلك الخندق سورا لكى لا يذهب شىء من تلك الظلمة المفردة عن النور قال مانى ثم خلق الشمسَ والقمر لاستصفاء ما فى العالم من النور فالشمس يستصفى النور الذى اختلط بشياطين الحرّ[6]) والقمر يستصفى النور الذى[7]) اختلط بشياطين البرد فى عمود السبح[8]) يتصاعد ذلك معما يرتفع من التسابيح والتقاديس والكلام الطيب واعمال البرّ قال فيدفع[9]) ذلك الى الشمس ثم ان الشمس تدفع[10]) ذلك الى النور فوقها فى عالم التسبيح[11]) فيسير[12]) فى ذلك العالم الى النور الاعلى الخالص فلا يزال ذلك من فعلها حتى يبقى من النور شىء منعقد[13]) لا تقدر[14]) الشمس والقمر على استصفائه فعند ذلك[15]) يرتفع[16]) الملك الذى كان لحمل[17]) الارضين ويدع الملك الاخر

---

[1]) L. V. على. — [2]) L. V. ساعات. — [3]) Alle Codd. واحد. — [4]) Die Worte وفى كل سكة fehlen in H. — [5]) H. L. V. اثنا عشر. — [6]) L. V. الجن. — [7]) C. H. التى. — [8]) C. الصبح, L. الشبح, V. الشبح. — [9]) V. فترفع. — [10]) H. يدفع, V. ترفع. — [11]) L. الشبح, V. السبح. — [12]) L. فسير, V. فتسير. — [13]) L. V. فتعقد. — [14]) C. V. يقدر. — [15]) Die Worte فعند ذلك fehlen in C. H. — [16]) C. تربيع, H. بربع. — [17]) L. يحمل, V. يحمل.

اجتذاب السموات فيختلط[1]) الاعلى على الاسفل وتفور[2]) فار فتضطرم[3]) فى تلك الاشياء فلا تزال مضطرمة حتى يتحلّل[4]) ما فيها من النور قال مانى ويكون ذلك الاضطرام مقدار الف سنة واربعمائة وثمان وستين سنة قال فاذا انقضى[5]) هذا التدبير ورأت الهمامة روح الظلمة خلاصَ النور وارتفاع الملائكة والجنود والحفظة استكانت ورأت القتال فيزجرها[6]) الجنود من حولها فترجع[7]) الى قبر قد[8]) أُعدّ لها ثم يسدّ[9]) على ذلك القبر بصخرة تكون مقدار الدنيا فيردمها[10]) فيه فيستريح النور حينئذ من الظلمة واذاها[11]) وزعمت الماسيّة[12]) من المانويّة ان النور يبقى منه شىء فى الظلمة

ابتداء التناسل على مذهب مانى

قال ثم ان احد اولائك الاراكنة[13]) والنجوم والزجر والحرص والشهوة والاثم تناكحوا فحدث من تناكحهم الانسان الاول الذى هو آدم والذى تولّى ذلك اركونان ذكر وانثى ثم حدث تناكح اخر فحدث منه المرأة الحسناء التى هى حوّا[14]) قال فلما رأى[15]) الملائكة الخمسة نور الله وطينه[16]) الذى استلبه[17])

1) C. فيخلط, H. L. V. فتختلط. — 2) C. وتعورر, H. وبعرر, V. ويفور. — 3) C. H. V. فيضطرم. — 4) C. H. auch gut ينحل. — 5) C. فلما اذا انقضى. — 6) C. فيزحرها, H. فنوحرها, L. فىزجرها, V. فزجرها. — 7) C. H. L. فيرجع. — 8) V. فرقد. — 9) C. يشد. — 10) V. فردمها. — 11) Die Worte واذاها fehlen in L. V. und V. hat وزحمت statt وزعمت. — 12) L. V. الملسيه. — 13) C. الاركنة. — 14) C. حوآء. — 15) V. رات. — 16) C. و طينة, H. وطنه, L. وطبعه, V. وطيبه. — 17) C. H. L. استله.

الحرص واسره فى ذينك المولودين. سألوا البشير وامّ الحياة والانسان القديم وروح الحياة ان يرسلوا الى ذلك المولود القديم من يطلقه ويخلصه ويوضح[1]) له العلم والبرّ ويخلّصه من الشياطين قال فارسلوا عيسى ومعه الله فعمدوا الى الاركونين[2]) فحبسوهم[3]) واستنقذوا[4]) المولودين قال فعمد عيسى فكلم المولود الذى هو آدم واوضح له الجنان والالهة وجهنم والشياطين والارض والسماء والشمس والقمر وخوّفه من حوّا وآراه زجرها ومنعه منها وخوّفه ان يدنو[5]) اليها ففعل ثم ان الاركون عاد الى ابنته التى هى حوّا فنكحها بالشبق[6]) الذى فيه فاولدها ولدًا اشوه الصورة اشقر واسمه قاين الرجل الاشقر ثم ان ذلك الولد نكح امّه فاولدها ولدًا ابيض سمّاه هابيل الرجل الابيض ثم رجع قاين فنكح امّه فاولدها جاريتين تسمى[7]) احداهما حكيمة الدهر والاخرى ابنت الحرص فاتّخذ ابنت[8]) الحرص قاين زوجةً ودفع حكيمة الدهر الى هابيل فاتّخذها امرأة له قال فكان فى حكيمة الدهر فضل من نور الله وحكمته ولم يكن فى ابنت الحرص من ذلك شىء ثم ان ملكا من الملائكة جاز[9]) الى حكيمة الدهر فقال لها احفظى نفسك فانه يولد منك جاريتان مكمّلتان لمسرّة الله ووقع عليها فولدت منه جاريتين

---

1) L. فيوضح. — 2) Hier fügt wie zur Erklärung V. die Worte الشهوة والحرص ein, L. nur والحرص. — 3) V. فحبسوهما. — 4) C. H. واستبدروا. — 5) C. بردنا, H. L. V. يدنوا. — 6) H. V. بالشيق. — 7) H. يسمى, V. فسمى. — 8) V. hier und später ابنة. — 9) C. حار, L. V. recht gut صار.

فسمت احداهما فرياد[1]) والاخرى برفرياد[2]) فلما بلغ هابيل ذلك احتشى غضبًا وشمله الحزن وقال لها ممن[3]) جئت بهذين الولدين احسبهما من قاين وهو الذى خالطك فشرحت له صورة الملك فتركها ومضى الى امّه حوّا فشكا[4]) اليها ما فعله قاين وقال لها بلغكِ ما فعله باختى وامرأتى فبلغ ذلك قاين فعمد الى هابيل فدمغه[5]) بصخرة فقتله ثم اتّخذ حكيمة الدهر امراةً قال مانى ثم ان اولائك الاراكنة وذلك الصنديد وحوّا اغتمّوا لما رأوا من قاين وعلّم الصنديد لحوّا رطانة[6]) السحر لتسحر[7]) آدم فمضت ففعلت وتصدت[8]) له باكليل من زهر الشجر[9]) فلما رآها آدم لشهوته وقع عليها فحملت منه وولدت رجلًا جميلًا صبيح الوجه فبلغ الصنديد ذلك فاغتمّ له واعتلّ[10]) وقال لحوّا ان هذا المولود ليس منّا وهو غريب فرامت قتله فاخذه[11]) آدم وقال لحوّا انى اغذوه بألبان البقر وثمار الشجر واخذه ومضى فانفذ[12]) الصنديد الاراكنة ليحملوا الشجر والبقر ويباعدوها[13]) من آدم فلما رأى آدم ذلك اخذ ذلك المولود وادار حوله ثلث دائرات[14]) ذكر على الاوّلة اسم ملك الجنان وعلى الثانية اسم الانسان القديم وعلى الثالثة اسم روح الحياة وتنجى[15]) وضرع الى الله جلّ اسمه فقال له[16]) ان كنت انا اجترمت اليكم جرمًا فما

---

1) C. H. L. فرياد. — 2) C. H. برىرىار, L. برفرياد, V. برفرياد. —
3) L. مِم, V. ثم. — 4) V. فاشتكى. — 5) L. فدفعه, V. فقذفه. —
6) C. H. رطان, L. V. بطلان. — 7) C. ليسحر. — 8) C. وتصدر. —
9) H. L. V. الشحر. — 10) واعتلّ fehlt in L. V. — 11) H. واحدة. —
12) C. H. فانفد. — 13) C. H. V. وتباعدوها. — 14) L. V. دواير. —
15) H. L. V. وىحى. — 16) له fehlt in V.

ذنب هذا المولود ثم ان واحدًا[1]) من الثلثة عجل ومعه اكليل البهاء[2]) اخذه بيده الى آدم[3]) فلما رآه الصنديد والاراكنة مضوا لوجوههم قال ثم ظهرت لآدم شجرة يقال لها لوطيس فظهر منها لبن فكان يُغذّى[4]) الصبى به وسمّاه باسمها ثم سمّاه بعد ذلك شاثل[5]) ثم ان ذلك الصنديد نصب العداوة لآدم ولاولئك المولودين فقال لحوّا اطلعى الى آدم[6]) فلعلّك ان تردّيه الينا فانطلقت فاستغوت آدم فخالطها بالشهوة فلما رآه[7]) شاثل[8]) وعظه وعذله[9]) وقال له هلمّ ننطلق[10]) الى المشرق الى نور[11]) الله وحكمته فانطلق معه واقام[12]) ثم[13]) الى ان توفى وصار الى الجنان ثم ان شاثل[14]) وروفرياد[15]) وبرفرياد[16]) وحكيمة الدهر امّها[17]) دبروا[18]) بالصديقوت[19]) نحو[20]) واحد وسبيل واحدة الى وقت وفاتهم وصارت حوّا وقاين وابنت الحرص الى جهنّم

صفة ارض النور وجوّ النور وهما الاثنان اللذان كانا مع اله النور ازليّين[21])

قال مانى لارض النور اعضاء خمسة النسيم والريح والنور والماء والنار ولجوّ النور اعضاء خمسة الحلم والعلم والعقل

---

[1]) H. L. V. واحد. — [2]) C. H. اليها. — [3]) V. ادم. — [4]) C. تعدى. — [5]) C. شايل, H. شادل. — [6]) H. لادم. — [7]) L. V. راها. — [8]) C. شايل, H. شاشل. — [9]) C. وعدله. — [10]) H. ينطلق, L. بنطلق. — [11]) C. H. ثور. — [12]) V. فاقام. — [13]) ثم fehlt in V. — [14]) C. شايل, H. شاثل, L. شاتل. — [15]) C. وروقربار, H. ورومربار, L. وروفرباد, V. ورومبـاد. — [16]) C. وبرموبار, H. وبرمربار, L. وبومرناد, V. وبرباد. — [17]) C. انهما. — [18]) C. ديروا, H. دبروا. — [19]) C. بالصديقون. — [20]) C. H. V. نحن. — [21]) V. ازليتين.

والغيب[1]) والفطنة قال العظمة هذه الاعضاء العشرة كلّها التى هى للجوّ والارض قال وتلك الارض النيّرة ذات جسم نضيرة بهجة[2]) ذات وميض وشروق يشرق[3]) عليه صفاء طهرها وحسن اجسامها صورةً صورةً وحُسنًا حسنا وبياضا بياضا وصفاء صفاء وبهجًا بهجًا ونورًا نورًا وضياء ضياء ومنظرًا منظرا وطيبًا طيبا[4]) وجمالًا جمالا وابوابات ابوابات[5]) وبروجًا بروجا ومساكن مساكن ومنازل منازل وجنانًا جنانا واشجارًا اشجارًا وغصونا غصونًا ذات فروع وثمار بهجة المنظر ونور بهىّ بالوان شتى بعضها اطيب وازهر[6]) من بعض وغمامًا غماما وظلالًا ظلالا[7]) وذلك الاله النيّر فى هذه الارض اله ازلىّ قال وللاله فى هذه الارض عظمات اثنى عشر يسمّون الابكار صورهم كصورته كلّها علماء عاقلون قال[8]) وعظمات يسمّون العمّار العاملون[9]) الاقوياء قال والنسيم حياة العالم

صفة ارض الظلمة وحرّها

قال مانى ارضها ذات اعماق[10]) واغوار[11]) واقطار واطباق وردوم وغياض[12]) وآجام ارض متفرّقة منشعبة[13]) مملوّة حرشات[14]) وينابيع دخان منها من بلاد بلاد ومن[15]) ردم ردم وينبع

---

1) L. والعىب, V. والغيث. — 2) C. V. وبهجة. — 3) H. L. V. يسرق. — 4) C. H. وطينا طينا. — 5) L. وابوابا وابوابا. — 6) C. واظهر. — 7) H. L. وظلّا ظلّا, V. وطلا طلا. — 8) قال fehlt in H. — 9) C. العايمون, H. العاىمون. — 10) L. الاغماق. — 11) L. واعوار. — 12) C. وعياض, H. وعماص. — 13) L. V. auch gut متشعثة. — 14) C. حرشان, V. حرسات. Für das folgende وينابيع, das alle Codd. haben, würde ich وينبع lesen. — 15) C. من.

النار منها من[1]) بلاد بلاد وينبع الظلمة من بلاد بلاد وبعض ذلك ارفع[2]) من بعض وبعضه اسفل والدخان الذى ينبع منه وهو حمة[3]) الموت ينبع من ينبوع غور[4]) قواعده من الز فيه تراب[5]) وعناصر[6]) النار وعناصر[7]) الريح[8]) الشديدة المظلمة وعناصر[9]) المآء الثقيل والظلمة مجاورة لتلك[10]) الارض النيرة فوق وتلك[11]) اسفل لا نهاية لواحد منها فى جهة العلوّ والظلمة من جهة السفل

كيف ينبغى للانسان[12]) ان يدخل فى الدين

قال ينبغى للذى يريد الدخول فى الدين ان يمتحن نفسه فان رآها تقدر على قمع الشهوة والحرص وترك اكل الحمان وشرب الخمر والتناكح وترك اذية[13]) المآء والنار والسحر[14]) والرياء[15]) فليدخل فى الدين وان لم يقدر على ذلك كلّه فلا يدخل فى الدين وان كان[16]) يحبّ الدين ولم يقدر على قمع الشهوة والحرص فليغتنم حفظ الدين والصدّيقين وليكن له بازاء افعاله القبيحة اوقات يتجرّد فيها للعمل والبرّ والتهجّد والمسئلة والتضرّع فان ذلك يقنعه[17]) فى عاجله

---

1) V. ومن. — 2) V. اوقع. — 3) L. V. خمسة. — 4) L. V. عور. — 5 und 6) C. من الوفيه دواب وعياض, H. من الوفية دبواب وعباص, L. من الوفيه وتراب وعناصر, V. من الوفيه وحراب وعناصر. — 7) C. H. وعياض. — 8) H. الدلج. — 9) C. وعياض, H. L. وعماص. — 10) L. لتيك, V. لبيتك. — 11) C. وبتلك, L. وسك, V. وبيتك. — 12) C. H. الانسان. — 13) H. ادىه, L. اذىه. — 14) L. V. والشجر. — 15) C. والزنا, L. والرىا, V. والتراب. — 16) كان fehlt in H. — 17) C. H. يدفعه.

واجله ويكون[1]) صورته الصورة الثانية فى المعاد ونحن نذكرها فيما بعد ان شاء الله تعالى

الشريعة التى جاء بها مانى والفرائض التى فرضها

فرض مانى على اصحابه عشر فرائض على السمّاعين[2]) ويتبعها ثلث خواتيم[3]) وصيام سبعة ايام ابدًا[4]) فى كلّ شهر فالفرائض هى الايمان بالعظائم الاربع[5]) الله ونوره وقوّته وحكمته فالله جلّ اسمه ملك جنان النور ونوره الشمس والقمر وقوّته الاملاك الخمسة وهى النسيم والريح والنور والمآء والنار وحكمته الدين المقدّس وهو على خمسة معانى المعلّمين ابناء الحلم المشمّسين ابناء العلم القسيسين ابناء العقل الصديقين ابناء الغيب السماعين ابناء الفطنة والفرائض العشر ترك عبادة الاصنام ترك الكذب ترك البخل ترك القتل ترك الزنا ترك السرقة وتعليم العلل والسحر والقيام بهمّتين وهو الشكّ فى الدين والاسترخاء والتوانى فى العمل وفرض صلوات اربع او سبع وهو ان يقوم الرجل فيمسح[6]) بالمآء الجارى او غيره ويستقبل النيّر الاعظم قائما ثم يسجد[7]) ويقول فى سجوده[8]) مبارك[9]) هادينا الفارقليط رسول النور ومبارك ملائكته الحفظة ومسبح[10]) جنوده النيّرون يقول هذا وهو يسجد ويقوم ولا يلبث فى سجوده ويكون منتصبًا ثم يقول فى

---

[1]) L. وتكون. — [2]) L. V. السامعين. — [3]) L. V. حواتيم. — [4]) ابدا fehlt in L. V. — [5]) C. H. الاربعة. — [6]) L. فيتمسح. — [7]) V. ليسجد. — [8]) Hier schiebt C. die Worte (l. الكلام) هذا لكلام ein. — [9]) L. V. تبارك. — [10]) L. ويسبح, V. وسبح.

السجدة الثانية مسبّح انت ايّها النيّر مانى هادينا اصل الضياء وغصن الحياء[1]) الشجرة العظيمة التى هى شفاء كلّها ويقول فى السجدة الثالثة اسجد واسبّح[2]) بقلب طاهر ولسان صادق للاله العظيم ابى الانوار وعنصرهم مسبّح مبارك انت وعظمتك كلّها وعالموك[3]) المباركون الذين دعوتهم يسبّحك مسبّح جنودك وابرارك وكلمتك وعظمتك ورضوانك من اجل انك انت الاله الذى كلّه حقّ وحياة وبرّ[4]) ثم يقول فى الرابعة اسبّح واسجد للالهة[5]) كلّهم وللملائكة[6]) المضيئين كلّهم وللانوار[7]) كلّهم وللجنود كلّهم[8]) الذين كانوا من الاله العظيم ثم يقول فى الخامسة اسجد واسبح للجنود الكبرا[9]) وللالهة[10]) النيّرين الذين بحكمتهم طعنوا واخرجوا الظلمة وقمعوها ويقول فى السادسة اسجد واسبّح لابى العظمة العظيم المنير الذى جاء من العلمين وعلى هذا الى السجدة الثانية عشر فاذا فرغ من الصلوات العشر ابتدأ فى صلوة اخرى ولهم فيها تسبيح لا حاجة بنا الى ذكره فاما الصلوة الاولى فعند الزوال والصلوة الثانية بين الزوال وغروب الشمس ثم صلوة المغرب[11]) بعد غروب[12]) الشمس ثم صلوة العتمة بعد المغرب[13]) بثلث ساعات ويفعل فى كلّ صلوة وسجدة مثل ما فعل فى الصلوة الاولى وهى صلوة البشير[14]) فاما الصوم فاذا نزلت الشمس

1) H. الحماه. — 2) V. اسجدوا وسبح. — 3) C. H. وعالمون. — 4) L. وحنو وبر, V. وحنو وسرّ. — 5) C. للاله. — 6) Die Codd. والملائكة. — 7) V. والانوار. — 8) Die Worte وللجنود كلهم fehlen in C. H. — 9) C. الاكبر, H. المكبرا. — 10) C. الهه, L. والالهة. — 11) L. V. العتمة. — 12) L. V. المغرب. — 13) Die Worte الشمس bis المغرب fehlen in L. V. — 14) L. السر, V. السفر.

القوس وصار القمر نورًا كلّه يصام[1]) يومين لا يفطر بينهما فاذا اهلّ الهلال يصام يومين لا يفطر بينهما ثم من بعد ذلك يصام اذا صار نورًا يومين في الجدى ثم اذا اهلّ الهلال[2]) ونزلت الشمس الدلو ومضى من الشهر ثمنية ايام يصام حينئذ[3]) ثلثين يومًا يفطر كلّ يوم عند غروب الشمس والاحد يعظمونه[4]) عامّة المنانيّة[5]) والاثنين يعظمونه[6]) خواصّهم كذا اوجب[7]) عليهم مانى

اختلاف المانويّة[8]) فى الامامة بعد مانى

قال المانويّة[9]) لما ارتفع مانى الى جنان النور اقام قبل ارتفاعه سيس الامام بعده فكان يقيم دين الله وطهارته الى ان توفى وكانت الائمّة يتناولون الدين واحدًا عن واحد[10]) لا اختلاف بينهم الى ان ظهرت خارجة منهم يعرفون بالدنياوريّة[11]) فطعنوا على امامهم وامتنعوا من طاعته وكانت الامامة لا تتمّ[12]) الا ببابل ولا يجوز ان يكون امام فى غيرها فقالت هذه الطائفة بخلاف هذا القول ولم يزالوا عليه وعلى غيره من الخلاف الذى لا فائدة فى ذكره الى ان افضت[13]) الرياسة الكلّيّة الى مهر وذلك فى ملك الوليد بن عبد الملك فى[14])

1) H. بصيام. — 2) Die Worte يصام يومين bis اهلّ الهلال fehlen in L. V. — 3) حينئذ fehlt in L. V. — 4) V. يعظمه. — 5) C. H. المانيّة. — 6) V. يعظمه. — 7) C. وجب. — 8) V. المانونيّة. — 9) L. المانونيّة. — 10) V. بعد واحد. — 11) C. بالدماوريّة. H. بالدمساوريّة. — 12) Alle Codd. يتم. — 13) V. اقتضت. — 14) L. V. وفى.

ولاية خالد بن عبد الله القسرى[1]) العراق[2]) وانضمّ[3]) اليهم رجل يقال له زادهرمز[4]) فمكث عندهم مدّة ثم فارقهم وكان رجلا له[5]) دنيا عريضة[6]) فتركها وخرج الى الصديقوت وزعم انه يرى امورًا ينكرها واراد اللحوق بالدنياوريّة وهم وراء نهر بلخ فاتى المدائن وكان بها كاتب للحجّاج بن يوسف ذو مال كثير وقد كانت بينهما صداقة فشرح له حاله والسبب الذى اخرجه من الجملة وانه يريد خراسان لينضمّ الى الدنياوريّة فقال له الكاتب انا خراسانك وانا ابنى[7]) لك البيع[8]) واقيم لك ما تحتاج اليه فاقام عنده وبنى له البيع فكتب زادهرمز[9]) الى الدنياوريّة يستدعى منهم رئيسا يقيمه فكتبوا اليه انه لا يجوز ان يكون الرياسة الا فى وسط الملك ببابل فسأل عمن يصلح لذلك فلم يكن غيره فنظر فى الامر فلما انحلّ[10]) ومعناه حضرته الوفاة سألوه[11]) ان يجعل لهم رئيسًا فقال[12]) هذا مقلاص قد عرفتم مكانه وانا ارضاه واثق[13]) بتدبيره لكم فلما مضى زادهرمز[14]) اجمعوا على تقديم مقلاص

---

1) C. القشرى, H. العشرى. — 2) العراق fehlt in L. V. — 3) V. فانضمّ. — 4) H. رادهرمز, L. زادمهز, V. رادمهر. — 5) C. H. فى. — 6) C. H. L. دىىا عرىصه, V. دنّيًا عرىضة. — 7) C. H. ابن, L. ابنى ابى. — 8) C. التبع. — 9) H. بادهرمز, L. زادمهر, V. ادمهر. — 10) L. V. ارتحل. — 11) V. يسألوه. — 12) V. فقال لهم. — 13) C. وابق, H. واىق. — 14) H. رادهرمز, L. زادهرمر, V. رادهرم.

فصارت المانويّة[1]) فرقتين المهريّة والمقلاصيّة[2])

وخالف مقلاص الجماعة الى اشياء من الدين منها فى الوصالات حتى قدم ابو هلال الديحورى[3]) من افريقيّة وقد انتهت رياسة المانويّة[4]) اليه وذلك فى ايام ابى جعفر المنصور فدعا المقالصة الى ترك ما رسمه لهم مِقلاص فى الوصالات فاجابوه الى ذلك وظهر[5]) من[6]) المقالصة فى ذلك الوقت رجل يعرف ببزرمهر[7]) واستمال[8]) جماعة منهم واحدث اشياء اخر ولم يزل امرهم على ذلك الى ان انتهت الرياسة الى ابى سعيد رحا فردّهم فى الوصالات الى رأى المهريّة وهو الذى لم يزل الدين عليه فى الوصالات ولم يزل حالهم على ذلك الى ان ظهر[9]) فى خلافة المامون رجل منهم احسبه يزدانبخت[10]) فخالف[11]) فى الامور وادرى بهم[12]) ومالت اليه شرذمة منهم

ومما نقمته[13]) المقالصة على المهريّة

انهم زعموا ان خالد القسرى[14]) حمل مهرًا[15]) على بغلة وختمه بخاتم فضّة وخلع عليه ثياب وشى وكان رئيس المقالصة

---

1) L. المانـونية. — 2) H. L. والمقالصة. — 3) L. V. الدعودى. — 4) L. المانونية. — 5) V. فظهر. — 6) C. فى. — 7) C. H. فى ذلك الوقت بررمهر. — 8) Alle Codd. واشتمال. — 9) Die Stelle bis الى ان ظهر fehlt in L. V. — 10) C. بردانبحت, H. بردانحت, L. بـن ادنحت, V. ابن ادنحب. — 11) C. مخالف. — 12) L. وادرمهم. Fehlt in V. — 13) C. وما فعلته. — 14) C. القشرى. — 15) V. حمهرا.

فى ايام المأمون والمعتصم ابو على سعيد[1]) ثم[2]) خلفه[3]) بعد كاتبه نصر بن هرمزد[4]) السمرقندى وكانوا يرخصون لاهل المذهب والداخلين فيه اشياء محظورة فى الدين وكانوا يخالطون[5]) السلاطين ويواكلونهم وكان من رؤسائهم ابو الحسن الدمشقى وقتل مانى فى مملكة بهرام بن سابور ولما قتله صلبه نصفين النصف الواحد على باب والاخر على الباب[6]) الاخر من مدينة جندسابور ويسمّى الموضعين المار الاعلى والمار[7]) الاسفل ويقال انه كان فى محبس سابور فلمّا مات سابور اخرجه بهرام ويقال بل مات فى الحبس والصلب[8]) لا[9]) شكّ فيه وحكى بعض[10]) الناس انه كان احنف الرجلين[11]) وقيل الرجل اليمنى ومانى ينتقص[12]) سائر الانبياء فى كتبه ويزرى عليهم ويرميهم بالكذب ويزعم[13]) ان الشياطين استحوذت عليهم وتكلمت على السنتهم بل يقول فى مواضع من كتبه انّهم شياطين فامّا عيسى المشهور عندنا وعند النصارى فيزعم[14]) انه شيطان

قول المانويّة فى المعاد

قال مانى اذا حضرت وفاة الصديق ارسل اليه الانسان القديم الها نيرًا[15]) بصورة الحكيم الهادى ومعه ثلثة الهة

---

1) V. سعد. — 2) L. ىں, V. بن. — 3) V. حلفه. — 4) C: هرمز, L. هرمرد. — 5) C. يخالصون. — 6) C. H. L. باب. — 7) V. vorher und hier المان. — 8) V. واما الصلب. — 9) V. فلا. — 10) L. V. عن بعض. — 11) V. الرجل. — 12) C. ينتقض. — 13) يزعم nicht in C. H. L. — 14) L. فزعم, V. فزم. — 15) الها ىىرا, L. المسر, V. المنير. C. nur الها.

ومعهم الـركوة[1]) واللبانس والعصابة والتاج واكليل النور وياتي معهم البكر[2]) شبيهة[3]) بنسمة[4]) ذلـك الصديـق ويظهر لـه شيطان الحـرص والشهوة والشياطين فـاذا رآهـم الصديـق استغاث بالالهة التى على صورة الحكيم والالهة الثلثة فيقربون[5]) منه فاذا رأتهم الشياطين ولت هاربة[6]) واخذوا ذلك الصديق والبسوه التاج والاكليل واللباس واعطوه الركوة[7]) بيده وعرجوا به فى عمود السبح[8]) الى فلك القمر والى الانسان القديم والى النهنهة[9]) امّ الاحياء الى مـا كان عليه اولًا فى جنان النور ثم[10]) يبقا ذلك الجسد ملقا فتجتذب[11]) منه الشمس والقمر والالهة النيّرون القوى التى هى المآء والنار والنسيم فيرتفع الى الشمس ويصير الها ويقذف باقى جسده التى هى ظلمة كلّه الى جهنّم فامّا الانسان المحارب القابل[12]) للدين والبرّ الحافـظ لهما وللصديقين فـاذا حضرت وفاته حضر اولئك الالهة الـذيـن ذكرتهم وحضرت الشياطين واستغاث ومتّ بما كان يعمل من البرّ وحفظ الدين والصدّيقين فيخلصونه[13]) من الشياطين فلا يزال فى العالم شبه[14]) الانسان الذى يرى فى منامه[15]) الاهـوال[16]) ويغوص فى الـوحـل والطين فـلا[17])

---

1) C. الزكوة, V. الركوبة. — 2) L. النكر. — 3) C. شبيه. — 4) C. ينسمه, H. بسمه, L. بتسمه, V. بنسبه. — 5) H. مقربون. — 6) V. ولّوا هاربين. — 7) C. L. V. الزكوه. — 8) Fehlt in C., H. V. السح, L. الشج. — 9) H. الهنهه, L. البهيمه, V. البهه. — 10) H. لم. 11) C. فتحندب, V. فيجتذب. — 12) C. القاتل, V. العامل. — 13) V. فيخلصون, L. fügt به hinzu. — 14) H. سبه. — 15) L. مثاله. — 16) H. الاهواء. — 17) V. ولا.

يزال كذلك الى ان يتخلّص نوره وروحه ويلحق بملحق الصدّيقين ويلبس لباسهم بعد المدّة الطويلة من تردّده فانّ[1]) الانسان الاثيم المستعلى عليه الحرص والشهوة فاذا حضرت وفاته حضرته الشياطين فاخذوه وعذبوه واروه الاهوال[2]) فيحضر[3]) اولئك الالهة ومعهم ذلك اللباس فيظنّ الانسان الاثيم انهم قد جاءوا لخلاصه[4]) وانما حضروا لتوبيخه[5]) وتذكيره افعاله والزامه الحجّة فى ترك اعانته الصديقين ثم لا يزال يتردّد فى العالم فى العذاب الى وقت العاقبة فيدحى[6]) به[7]) فى جهنم قال مانى فهذه ثلث طرق يقسم فيه نسمات[8]) الناس احدها الى الجنان وهم الصديقون والثانى الى العالم والاهوال وهم حفظة الدين ومعينى الصدّيقين والثالث الى جهنم وهو الانسان الاثيم

كيف حال المعاد بعد فناء العالم وصفة الجنة و الجحيم

قال ثم انّ الانسان القديم يأتى من عالم الجدى[9]) والتسير[10]) من المشرق والبناء الكثير من اليمن[11]) وروح الحياة من عالم المغرب فيقفون على البنيان[12]) العظيم الذى هو الجنّة الجديدة مطيفين[13]) بتلك الجحيم فينظرون اليها ثم[14])

---

1) L. V. فاما. — 2) C. وآزوه. — 3) H. فتحضر. — 4) H. الخلاصة. — 5) H. التوبيخه. — 6) V. فيدجى. — 7) C. H. بهم. — 8) C. قسمات, H. قسيمات. — 9) L. V. الحرى. — 10) C. V. والتسيير. — 11) Statt اليمن — والبناء hat C. والسالكين. — 12) C. التبيان, H. السان, L. V. الشان. — 13) V. مطبقين. — 14) C. H. البهايم.

ومعهم الركوة[1]) واللباس والعصابة والتاج واكليل النور وياتي معهم البكر[2]) شبيهة[3]) بنسمة[4]) ذلك الصديق ويظهر له شيطان الحرص والشهوة والشياطين فاذا رآهم الصديق استغاث بالالهة التي على صورة الحكيم والالهة الثلثة فيقربون[5]) منه فاذا رأتهم الشياطين ولت هاربة[6]) واخذوا ذلك الصديق والبسوه التاج والاكليل واللباس واعطوه الركوة[7]) بيده وعرجوا به في عمود السبح[8]) الى فلك القمر والى الانسان القديم والى النهنهة[9]) امّ الاحياء الى ما كان عليه اولًا في جنان النور ثم[10]) يبقا ذلك الجسد ملقا فتجتذب[11]) منه الشمس والقمر والالهة النيّرون القوى التي هي المآء والنار والنسيم فيرتفع الى الشمس ويصير الها ويقذف باقي جسده التي هي ظلمة كلّه الى جهنّم فامّا الانسان المحارب القابل[12]) للدين والبرّ الحافظ لهما وللصديقين فاذا حضرت وفاته حضر اولئك الالهة الذين ذكرتهم وحضرت الشياطين واستغاث ومتّ بما كان يعمل من البرّ وحفظ الدين والصدّيقين فيخلصونه[13]) من الشياطين فلا يزال في العالم شبه[14]) الانسان الذي يرى في منامه[15]) الاهوال[16]) ويغوص في الوحل والطين فلا[17])

---

1) C. الزكوة, V. الركوبة. — 2) L. النكر. — 3) C. شبيه. — 4) C. ينسمه, H. بسمه, L. بتسمه, V. بنسبه. — 5) H. مقربون. — 6) V. ولّوا هاربين. — 7) C. L. V. الزكوه. — 8) Fehlt in C., H. V. السح, L. الشح. — 9) H. الهنهه, L. البهبمه, V. البهنه. — 10) H. لم. 11) C. فتحنذب, V. فيجتذب. — 12) C. القاتل, V. العامل. — 13) V. فيخلصون, L. fügt به hinzu. — 14) H. سبه. — 15) L. مثاله. — 16) H. الاهواء. — 17) V. ولا.

يزال كذلك الى ان يتخلّص نوره وروحه ويلحق بملحق الصدّيقين ويلبس لباسهم بعد المدّة الطويلة من تردّده فانّ[1]) الانسان الاثيم المستعلى عليه الحرص والشهوة فاذا حضرت وفاته حضرته الشياطين فاخذوه وعذبوه واروه الاهوال[2]) فيحضر[3]) اولئك الالهة ومعهم ذلك اللباس فيظنّ الانسان الاثيم انهم قد جاءوا لخلاصه[4]) وانما حضروا لتوبيخه[5]) وتذكيره افعاله والزامه الحجّة فى ترك اعانته الصديقين ثم لا يزال يتردّد فى العالم فى العذاب الى وقت العاقبة فيدحى[6]) به[7]) فى جهنم قال مانى فهذه ثلث طرق يقسم فيه نسمات[8]) الناس احدها الى الجنان وهم الصديقون والثانى الى العالم والاهوال وهم حفظة الدين ومعينى الصدّيقين والثالث الى جهنم وهو الانسان الاثيم

كيف حال المعاد بعد فناء العالم وصفة الجنة و الجحيم

قال ثم انّ الانسان القديم يأتى من عالم الجدى[9]) والتسير[10]) من المشرق والبناء الكثير من اليمن[11]) وروح الحياة من عالم المغرب فيقفون على البنيان[12]) العظيم الذى هو الجنّة الجديدة مطيمين[13]) بتلك الجحيم فينظرون اليها ثم[14])

---

1) L. V. فاما. — 2) C. وآزوه. — 3) H. فتحضر. — 4) H. الخلاصة. — 5) H. التوبيخة. — 6) V. فيدجى. — 7) C. H. بهم. — 8) C. قسمات, H. قسيمات. — 9) L. V. الحرى. — 10) C. V. والتسيير. — 11) Statt البناء — اليمن hat C. والسالكين. — 12) C. التبيان, H. السان, L. V. الشان. — 13) V. مطبقين. — 14) C. H. البهايم.

يأتى الصدّيقون من الجنان الى ذلك[1]) النور فيجلسون[2]) فيه ثم[3]) يتجلّون الى مجمع الالهة فيقومون حول تلك الجحيم ثم ينظرون الى عملة الاثم ينقلبون ويترددون ويتصوّرون فى تلك[4]) الجحيم وليست تلك الجحيم قادرة[5]) على الاضرار بالصديقين فاذا نظر[6]) اولئك الآثمون[7]) الى الصدّيقين يسئلونهم ويتضرّعون[8]) اليهم فلا[9]) يجيبونهم[10]) الا بما لا منفعة لهم فيه من التوبيخ فيزداد الاثمة ندامة وهمّا وغما فهذه صورهم[11]) ابد الابد

اسمآء كتب مانى

لمانى سبعة كتب احدهما فارسى وستة سورى بلغة سوريا فمن ذلك[12]) كتاب سفر الاسرار[13]) ويحتوى على ابواب ' باب[14]) ذكر الديصانيّين ' باب شهادة يستاسف على الحبيب ' باب شهادة على نفسه ليعقوب[15]) ' باب ابن الارملة وهو عند مانى المسيح المصلوب الذى صلبوه اليهود ' باب شهادة عيسى على نفسه فى يهودا[16]) ' باب ابتداء شهادة اليمين[17]) بعد غلبه[18]) ' باب الارواح السبع[19]) ' باب القول فى الارواح

---

1) L. V. ذاك. — 2) L. V. فيجلس. — 3) ثمّ fehlt in L. V. — 4) V. يتصرفون und C. H. V. ذلك. — 5) L. بارده. — 6) L. نظروا. — 7) H. الاثيمون. — 8) L. يتصرعون. — 9) C. ولا. — 10) V. يحسبونهم. — 11) V. صورتهم. — 12) فمن ذلك fehlt in L. V. — 13) V. الاسفار. — 14) H. nur باب, fehlt in L. V. — 15) C. H. يعقوب. — 16) C. H. يهوذا. — 17) L. V. السمين. — 18) C. H. عليه, L. علمه. — 19) L. V. السبعة.

الاربع[1]) الزوال[2]) ، باب الضحكة ، باب شهادة آدم على عيسى ، باب السقاط[3]) عن الدين ، باب قول الديصانيّين فى النفس والجسد ، باب الردّ على الديصانيّين فى نفس الحياة ، باب الخنادق الثلثة ، باب حفظ العالم ، باب الايام الثلثة ، باب الانبياء ، باب القيامة فهذا ما يحتوى عليه سفر الاسرار[4]) كتاب سفر الجبابرة ويحتوى . . .[5]) كتاب فرائض السماعين باب فرائض[6]) الجنبين[7]) كتاب الشابرقان[8]) ويحتوى[9]) على باب الحلال[10]) السماعين باب الحلال الجنبين[11]) باب الحلال الخطاة[12]) كتاب سفر الاحياء ويحتوى...[13]) كتاب فرقماطيا[14]) ويحتوى . . .[15])

اسماء الرسائل التى لمانى والائمة بعده

رسالة الاصلين ∴ رسالة الكبراء ∴ رسالة هند[16]) العظيمة ∴ رسالة هيئ البرّ ∴ رسالة قضاء[17]) العدل ∴ رسالة كسكر ∴ رسالة فتق العظيمة ∴ رسالة ارمينيّة ∴ رسالة اموليا الكافر ∴ رسالة طيسفون[18]) فى الورقة ∴ رسالة الكلمات العشر ∴ رسالة

---

[1]) H. الاربعة. — [2]) H. الروال, fehlt in V. — [3]) C. V. السقلط, H. السفلط. — [4]) V. الاسفار. — [5]) ويحتوى fehlt in C., L. fügt على und V. على المواعظ hinzu. — [6]) V. قرايض. — [7]) H. الحسن, L. V. الحسنين. — [8]) C. السايروان, H. الساسروان, L. السابرقان, V. السابر ولان. — [9]) H. V. يحتوى. — [10]) C. الحلال. — [11]) C. الجنبين, H. L. V. الحسن. — [12]) C. H. L. الخطاة, V. الخطا. — [13]) ويحتوى fehlt in C. V. — [14]) H. فرمماطنا, L. V. فرمماطنا. — [15]) ويحتوى fehlt in V. — [16]) L. V. الهند. — [17]) H. وصا. — [18]) C. H. طيسقون.

وعنصرا[1]) ∴ رسالة حطا ∴ رسالة خبرهات[2]) فى الملك ∴ رسالة ابراحيا[3]) فى الاصحى والمرضى ∴ رسالة ارده فى الدواب ∴ رسالة اجا فى الخفاف[4]) ∴ رسالة الحملان[5]) النيرة[6]) ∴ رسالة مبانا[7]) فى التصليب ∴ رسالة مهر السماع ∴ رسالة فيروز وراسين ∴ رسالة عيديال[8]) فى سفر الاسرار ∴ رسالة سمعون[9]) ورمين ∴ رسالة عبدبال[10]) فى الكسوة

قطعة من اخبار المنانيّة وتنقّلهم فى البلدان[11]) واخبار رؤسائهم

اول من دخل بلاد ما وراء النهر من غير السمنيّة من الاديان المنانيّة وكان السبب فيه ان مانى لما قتله كسرى وصلبه وحرم على اهل مملكته الجدل فى الدين جعل يقتل اصحاب مانى فى اىّ موضع وجدهم فلم يزالوا يهربون منه الى ان عبروا نهر بلخ ودخلوا فى مملكة خان[12]) فكانوا عنده وخان[13]) بلسانهم لقب يلقبون به ملوك الترك فلما نزل المنانيّة بما وراء النهر الى ان انتشر[14]) امر الفرس وقوى امر العرب فعادوا الى هذه البلاد وسيما فى فتنة الفرس وفى ايام ملوك بنى اميّة فان خالد بن عبد الله القسرى كان يعنا[15]) بهم الّا ان الرياسة ما كانت تعقد[16]) الا ببابل فى هذه الديار

---

[1]) L. وعصرا, V. وعصيرا. — [2]) C. H. حبرهاب, L. حرهاب, V. حرهات. — [3]) L. V. ابىاحىا. — [4]) H. L. الحماف, V. الجفاف. — [5]) C. H. الحلان. — [6]) C. النيره, L. السره, V. السيره. — [7]) H. ماىا, L. V. مانى. — [8]) C. H. عبد بال, L. V. عيد يال. — [9]) L. V. شمعون. — [10]) Alle Codd. عبد بال. — [11]) L. V. البلاد. — [12]) L. حان, V. خاقان. — [13]) L. وجان, V. وخاقان. — [14]) C. H. L. انتشر. — [15]) H. بُعنَا, V. يعنى. — [16]) L. V. نُعقد.

ثم يمضى الرئيس الى حيث يامن من البلاد واخر ما انجلوا فى ايام المقتدر فانهم لحقوا بخراسان خوفا على نفوسهم ومن يبقى[1] منهم ستر امره وتنقّل[2] فى هذه البلاد وكان اجتمع منهم بسمرقند نحو خمس مائة رجل فاشتهر امرهم واراد[3] صاحب خراسان قتلهم فارسل اليه ملك الصين واحسبه صاحب التغزغز[4] يقول ان فى بلادى من المسلمين اضعاف من فى بلادك من اهل دينى ويحلف[5] له ان قتل احدًا[6] منهم قتل الجماعة به واخرب المساجد وترك الارصاد على المسلمين فى سائر البلاد فقتلهم فكفّ عنهم صاحب خراسان واخذ منهم الجزية وقد تلّوا فى المواضع الاسلاميّة فاما مدينة السلم فكنت اعرف منهم فى ايام معزّ الدولة نحو ثلثمائة واما فى وقتنا هذا فليس بالحضرة منهم خمسة انفس وهولاء القوم يسمّون اجارى[7] وهم برستاق سمرقند والصغد وخاصّة بنونكث[8]

اسماء وذكر رؤساء المنانيّة فى دولة بنى العباس وقبل ذلك

كان الجعد[9] بن درهم الذى ينسب اليه مروان بن محمد فيقال مروان الجعدى وكان مؤدبًا له ولولده فادخله فى الزندقة وقتل الجعدَ هشامُ بن عبد الملك فى خلافته بعد ان اطال حبسه فى يد خالد بن عبد الله القسرى فيقال

---

1) C. بقى, H. تبقى, L. ببقى. — 2) H. وينقل, L. وىقّل, V. وينقل. — 3) V. فاراد. — 4) C. H. العرعر, V. البلغر. — 5) C. وتخلف, H. ويحلق. — 6) V. واحدا. — 7) H. احادى, L. الاجارى, V. آحادى. — 8) C. H. بنويكث, L. بنونكث, V. بى نكث. — 9) C. جعد.

ان آل الجعد رفعوا قصّة الى هشام يشكون ضعفهم وطول[1] حبس الجعد فقال هشام اهو حىّ[2] بعد وكتب الى خالد فى قتله فقتله يوم الاضحى وجعله بدلا من الاضحية بعد ان قال ذلك على المنبر بامر هشام فانه كان يرمى اعنى[3] خالدًا بالزندقة وكانت امّه نصرانيّة وكان مروان الجعدى زنديقا

ومن رؤساءهم المتكلّمين الذين يظهرون الاسلام ويبطنون الزندقة[4].

ابن طالوت ∴ ابو شاكر ∴ ابن اخى ابى شاكر ∴ ابن الأَعْدَى الحريزى[5] ∴ نعمان ∴ ابن ابى العوجا[6] ∴ صالح بن عبد القدوس ∴ ولهؤلاء كتب مصنفة[7] فى نصرة الاثنين[8] ومذاهب اهلها وقد نقضوا كتبا كثيرة صنّفها المتكلّمون فى ذلك ومن الشعراء[9] بشار بن بُرد ∴ اسحق بن خلف ∴ ابن سابه[10] ∴ سلم[11] الخاسر[12] ∴ على بن الخليل ∴ على بن ثابت ∴ وممّن يشهر اخيرًا ابو عيسى[13] الوراق ∴ وابو العباس الناشى ∴ والجبهانى محمد بن احمد

---

1) L. V. Hott. بطول. — 2) V. احىّ. — 3) H. ان. — 4) C. schiebt hier passend وهم ein. — 5) الحريزى fehlt in L. V. — 6) H. العرجا. — 7) V. مصنّعة. — 8) C. H. V. الاسين, L. الاسن. — 9) C. ومن شعرآء المنانيّة. — 10) C. سايه, H. سابه, L. سايِه, V. سنانه, Hotting. Hist. Orient. S. 584 fl. سابة. — 11) C. سلام. — 12) Alle Codd. الخاسر. Hott. a. a. O. الحاشر. — 13) V. موسى.

ذكر من كان يرمى بالزندقة من الملوك والرؤساء

قيل ان البرامكة باسرها الّا محمد بن خالد بن برمك كانت زنادقة وقيل فى الفضل واخيه الحسن مثل ذلك وكان محمد بن عبيد[1]) الله كاتب المهدى زنديقًا واعترف بذلك فقتله المهدى[2]) قرأتُ بخطّ بعض اهل المذهب[3]) ان المأمون كان منهم وكذب فى ذلك[4]) وقيل كان محمد بن عبد الملك الزيات زنديقًا

ومن رؤسائهم فى المذهب فى الدولة العباسيّة

ابو يحيى الرئيس ∴ ابو على سعيد ∴ ابو على رجا ∴ يزدانبخت[5]) وهو الذى احضره المأمون من الرىّ بعد ان امنه فقطعه المتكلمون فقال له المامون اسلم يا يزدانبخت[6]) فلولا ما اعطيناك اياه[7]) من الامان لك[8]) ان[9]) لنا ولك شان فقال له يزدانبخت[10]) نصيحتك[11]) يا امير المؤمنين مسموعة وقولك مقبول ولكنّك ممن لا يُجْبر[12]) الناس على ترك مذاهبهم

---

[1]) V. عبد الله. — [2]) Die Worte فقتله المهدى fehlen in V. — [3]) L. المذاهب. — [4]) C. fügt hier ein كذبا فاحشا. — [5]) C. بردانبخت, H. بن بن دانحب, L. بود انحت, V. بو دانحب. — [6]) C. يا ابن بردانبخت, H. بابن دانحت, L. بابودانحب, V. بابردىحب. — [7]) L. اعطيت الى اباه, اياه fehlt in V. — [8]) L. V. لكان. — [9]) ان fehlt in L. V. — [1]) C. بردانبخت, H. نردابنحت, L. بردانحت, V. بردانحب. — [11]) V. نصحتك. — [12]) C. تجبر, H. يجبر.

فقال المامون اجلْ وكان انزله بناحية[1]) المحرّم ووكل به حفظة خوفا عليه من الغوغا وكان فصيحا لسنا

ومن رؤسائهم فى وقتنا هذا

انتقلت الرياسة الى سمرقند وصاروا يعقدونها[2]) ثم[3]) بعد ان كانت لا تتم[4]) الا ببابل وصاحبهم ثم فى وقتنا هذا

---

[1]) بناحية fehlt in V. — [2]) V. يعتقدونها. — [3]) ثم fehlt in L. V. — [4]) C. H. L. يتم.

Uebersetzung.

Die Glaubenslehren der Manichäer[1].

Muhammad ben Ishâk[2]) sagt: Mânî[3]), der Sohn des Futtak[4]) Bâbak[5]) ben Abî Barzâm, stammte von dem Geschlecht der Haskanîja[6]) ab. Der Name seiner Mutter war Meis[7]) oder nach Andern Ûtâchîm[8]) oder Mar Marjam[9]) aus dem Geschlecht der Asʿânîja[10]). Mânî, wie man erzählt, ...[11]) hatte Hûhâ (Coche)[12]) und zwar das Gebiet zur Heimath, das an Bâdarâjâ und Bâkusâjâ[13]) grenzt, und litt an einem einwärtsgedrehten Beine[14]). Sein Vater, heisst es, führte seinen Ursprung auf Hamadân[15]) zurück. Von da begab er sich nach Babylonien[16]) und hielt sich für gewöhnlich in al-Madâin[17]) in dem Stadttheile auf, der Teisifûn (Ctesiphon[18]) genannt wird. Daselbst[19]) befindet sich der Götzentempel, den Futtak zu besuchen pflegte, wie ihn die andern Bewohner besuchten. Eines Tages nun rief ihm aus dem innersten Heiligthum[20]) des Götzentempels eine Stimme zu: O Futtak, iss kein Fleisch, trinke keinen Wein und halte dich von Frauen[21]) fern. Drei Tage hintereinander erscholl ihm dieser Ruf zu wiederholten Malen. Nachdem Futtak darüber nachgedacht hatte, verband er sich mit Leuten, welche in der Umgegend von Dastumeisân[22]) zu Hause waren und unter dem Namen Mugtasila die sich Waschenden[23]) bekannt sind. Noch befinden sich Ueberreste von ihnen in diesem Districte, sowie in den Sumpfgegenden[24]) bis auf diese Zeit[25]) herab. Sie bekannten sich zu der Lehre, welche anzunehmen Futtak die Aufforderung erhalten hatte[26]).

Nachdem seine Frau, die mit Mânî schwanger ging, ihn geboren[27]), geben sie vor[28]), hatte sie in Bezug auf ihn schöne Träume[29]) und sah im wachenden Zustande, als ob Einer[30]) ihn nahm, in die Luft entführte und dann wiederbrachte. Bisweilen blieb er einen oder zwei Tage aus, dann brachte er ihn wieder zurück[31]).

Später entfernte sich sein Vater und brachte ihn an einen Ort, wo er Verwandte[32]) hatte, die zugleich seine Glaubensgenossen waren. Mânî sprach trotz seines Kindesalters weise Worte[33]) und als er das 12. Jahr zurückgelegt hatte, erhielt er nach seiner Aeusserung von dem Könige der Paradiese des Lichts[34]), und das ist seinem eigenen Ausdruck nach Gott der Erhabene, Eingebungen[35]). Der Engel aber, der ihm diese Eingebungen brachte, hiess at-Taum[36]), was im Nabatäischen soviel als Gefährte bedeutet. Dieser sprach zu ihm: Verlasse[37]) diese Glaubensgemeinde. Du gehörst nicht zu ihren Bekennern, deine Aufgabe ist Sittenreinheit und Unterdrückung der Lüste. Es ist aber, wegen deines jugendlichen Alters, für dich noch nicht an der Zeit[38]), dass du auftrittst. Als er das 24. Jahr zurückgelegt hatte, kam der Engel at-Taum abermals zu ihm und sprach: Die Zeit ist nun für dich da, dass du öffentlich hervortrittst[39]) und deine eigene Lehre[40]) laut verkündest[41]).

Die Worte nämlich, die der Engel at-Taum an ihn richtete, waren folgende:

Sei gegrüsst, Mânî, von mir und von dem Herrn, der mich zu dir gesandt und dich auserwählt hat für seine Sendung[42]). Er befiehlt dir aber, dass du zu deiner Lehre[43]) einladest und verkündest die frohe Verheissung der Wahrheit die von ihm kommt, und deinen ganzen Eifer darauf verwendest.

Mânî, erzählen die Manichäer, trat an dem Tage, an welchem Sâbûr der Sohn des Ardaschîr[44]) zur Regierung gelangte und die Krone auf sein Haupt setzte[45]) — es war ein Sonntag, der erste Tag des Nisân[46]), während die Sonne im Widder stand — in Begleitung zweier Männer öffentlich auf[47]), die ihm folgten und Anhänger seiner Glaubenslehre waren, der eine mit Namen Scham'ûn (Simeon[48]), der andere mit Namen Zakû[49]). Auch begleitete ihn sein Vater, um zu sehen, wie seine neue Lehre[50]) aufgenommen werden möchte.

Muḥammad ben Isḥâḳ berichtet: Mânî trat im zweiten Jahr der Regierung des Römers Gallus auf[51]), nachdem Marcion[52]) ungefähr hundert Jahre vor ihm unter der Regierung des Titus Antoninus[53]) und zwar im ersten[54]) Jahre seiner Herrschaft, und Ibn Deisân (Bardesanes[55]) ungefähr 30 Jahre nach Marcion erschienen war. Ibn Deisân aber erhielt seinen Namen davon, dass er an einem Flusse Deisân genannt geboren wurde.

Mânî behauptete, er sei der Paraklet[56]), welchen Jesus, Heil über ihn! als frohe Botschaft verkündigt habe. Seine Lehre leitete er von den Magiern und den Christen ab[57]), und ebenso ist der Schriftzug[58]), in welchem die (manichäischen) Religionsbücher geschrieben wurden, aus dem Syrischen und Persischen entlehnt.

Bevor Mânî seine Zusammenkunft mit Sâbûr hatte, durchreiste er ungefähr vierzig Jahre lang[59]) die Länder, und lud nach seiner Rückkehr Fîrûz, den Bruder des Sâbûr ben Ardaschîr, zur Annahme seiner Lehre ein[60]). Fîrûz vermittelte auch die Einführung Mânî's bei seinem Bruder Sâbûr. Und, fügen die Manichäer hinzu, er trat bei ihm ein, während auf seinen Schultern wie zwei Lampen von Licht strahlten[61]). Als ihn Sâbûr erblickte, erwies er ihm hohe Achtung und Mânî wuchs in seinen Augen an Ansehen, obwol er den Entschluss gefasst hatte sich seiner zu bemächtigen und ihn zu tödten. Als er ihm aber gegenüberstand, ergriff ihn Scheu vor ihm, und er freute sich über ihn und fragte ihn, was er ihm brächte, ja er versprach ihm sich zu ihm bekehren zu wollen. Mânî bat ihn um eine Menge Angelegenheiten, unter Anderm, dass seine Schüler in Persien und allen übrigen Ländern seines Reiches Achtung geniessen sollten und dass sie überall wohin sie wollten sich begeben könnten. Sâbûr gewährte ihm Alles, um was er bat. Auch hatte Mânî bereits die Inder, Chinesen und die Bewohner von Churâsân zur Annahme seiner Lehre aufgefordert und in jedem Bezirk einen seiner Schüler zurückgelassen[62]).

Bericht über das, was Mânî lehrte und seine Aussprüche über die Beschaffenheit des Ewigen, dessen Name gesegnet und gepriesen sei[63]), über den Bau der Welt und die Kämpfe zwischen dem Licht und der Finsterniss.

Mânî lehrt: Den Anfang[64]) der Welt bilden zwei Wesen[65]), das eine Licht, das andere Finsterniss; beide sind von einander getrennt[66]). Das Licht aber ist der erste Grossherrliche[67]), durch keine Zahl beschränkt, Gott selbst, der König der Paradiese des Lichts[68]). Er hat fünf Glieder[69]), die Sanftmuth, das Wissen, den Verstand, das Geheimniss, die Einsicht, und fünf andere geistige, die Liebe, den Glauben, die Treue, den Edelsinn[70]) und die Weisheit[71]). Er behauptete ferner, dass der Lichtgott mit diesen seinen Eigenschaften anfanglos[72]) sei, mit ihm zugleich aber zwei gleichanfanglose Dinge bestehen, das eine der Luftkreis (Lichtäther), das andere die Erde[73]). Mânî fügt hinzu: Und die Glieder des Luftkreises sind fünf, die Sanftmuth, das Wissen, der Verstand, das Geheimniss[74]), die Einsicht; und die Glieder der Erde, der leise Lufthauch, der Wind, das Licht[75]), das Wasser und das Feuer.

Das andere Wesen[76]) ist die Finsterniss, und deren Glieder sind fünf, der Nebel[77]), der Brand, der Glühwind, das Gift[78]) und die Finsterniss.

Mânî lehrt: Jenes Lichtwesen grenzt unmittelbar an das finstere Wesen[79]) ohne eine Scheidewand[80]) zwischen beiden; das Licht berührt mit seiner (untersten[81]) Seite die Finsterniss, während es nach oben, nach rechts und nach links unbegrenzt ist. Ebenso ist die Finsterniss nach unten und nach rechts und nach links endlos. Mânî lehrt ferner: Aus dieser finstern Erde entstand der Satan[82]), nicht so, dass er an sich vom Anfang her ewig war, doch waren seine Substanzen in seinen Elementen anfanglos. Es vereinigten sich nun diese Substanzen aus seinen Elementen und gingen als Satan hervor, sein Haupt wie das Haupt eines Löwen, sein Leib wie der Leib eines Drachen, seine Flügel wie die Flügel eines Vogels, sein Schwanz wie der Schwanz eines grossen Fisches und seine vier Füsse wie die Füsse der kriechenden Thiere[83]). Als dieser Satan unter dem Namen Iblîs der der Zeit nach

Ewige (Urteufel[84]) aus der Finsterniss entstanden war, verschlang und verzehrte er (Alles[85]), verbreitete Verderben nach rechts und nach links, und stieg in die Tiefe, bei all diesen Bewegungen Zerstörung und Vernichtung von oben herab bringend. Dann strebte er nach der Höhe und gewahrte die Strahlungen des Lichts; sie waren ihm aber zuwider. Als er später sah, wie diese sich erhöhten, entsetzte er sich, kroch in sich zusammen und vereinigte sich mit seinen Elementen. Hierauf strebte er von neuem mit solcher Gewalt nach der Höhe[86]), dass die Lichterde[87]) das Thun des Satan und wie er auf Mord und Verderben sann, gewahrte. Nachdem sie davon Kunde erhalten, erfuhr es die Welt der Einsicht, dann die Welt des Wissens, dann die Welt des Geheimnisses, dann die Welt des Verstandes, dann die Welt der Sanftmuth[88]). Als es zuletzt, lehrt er weiter, auch der König der Paradiese des Lichts erfahren hatte, sann dieser auf seine Unterwerfung, und es wären, fügt er hinzu, jene seine Heerschaaren[89]) mächtig genug gewesen ihn zu bewältigen, doch wünschte er, dass er es kraft eigner Macht vollführte. Er erzeugte demnach mit dem Geiste seiner Rechten[90]), seinen fünf Welten[91]) und seinen zwölf Elementen[92]) ein Geschöpf, und das ist der (der Zeit nach) ewige Mensch (Urmensch), und berief ihn zur Bekämpfung der Finsterniss[93]). Es bewaffnete sich aber, sagt Mânî ferner, der Urmensch mit den fünf Geschlechtern, und das sind die fünf Götter[94]), der leise Lufthauch, der Wind, das Licht, das Wasser und das Feuer. Er machte sie zu seinem Rüstzeug[95]) und das erste was er anlegte[96]) war der leise Lufthauch. Er hüllte dann den erhabenen leisen Lufthauch[97]) mit dem brennenden Licht[98]) wie mit einem Mantel ein, zog über das Licht das von Atomen erfüllte[99]) Wasser an und bedeckte sich[100]) mit dem blasenden Winde. Hierauf nahm er das Feuer als Schild und als Lanze in seine Hand und stürzte sich schnell aus den Paradiesen herab[101]), bis er an die Grenze des Gebietes gelangte, das an den Kampfplatz stösst[102]).

Auch der Urteufel nahm seine fünf Geschlechter[103]), nämlich den Qualm (oder Rauch[104]), den Brand, die Finsterniss, den Glühwind und den Nebel, bewaffnete sich mit ihnen, machte sie zu einem Schilde[105]) für sich und trat dem Urmenschen entgegen. Nachdem sie mit einander lange Zeit gekämpft, siegte der Urteufel über den Urmenschen, ver-

schlang von seinem Lichte und umgab ihn zugleich mit seinen Geschlechtern und seinen Elementen[106]. Da folgte ihm der König der Paradiese des Lichts mit andern Göttern, befreite ihn und besiegte die Finsterniss. Es heisst aber derjenige, mit welchem der Lichtkönig dem Urmenschen folgte, der Freund der Lichter[107]. Dieser stieg hernieder, und der Urmensch wurde von den höllischen Stoffen zugleich mit dem, was er von den Geistern der Finsterniss ergriffen und versteckt an sich hatte[108], befreit.

Alsdann[109], fährt Mânî fort, machten sich die Fröhlichkeit und der Lebensgeist auf den Weg[110] zu der Grenze, blickten herab in den Abgrund dieser tiefen Hölle, und sahen den Urmenschen und die Engel, wie sie der Iblîs, die übermüthigen Dränger[111] und das finstere Leben[112] umgaben. Und es rief, sagt Mânî, der Lebensgeist den Urmenschen mit lauter Stimme so schnell wie der Blitz[113], und der Urmensch wurde ein anderer Gott[114].

Als der Urteufel, lehrt Mânî weiter, den Urmenschen in dem Kampfe umstrickt hatte, vermischten sich von den fünf Theilen[115] des Lichts mit den fünf Theilen der Finsterniss. Es vermischte sich nämlich der Qualm mit dem leisen Lufthauch[116], und daher kommt der (gegenwärtige) Lufthauch, so dass, was sich in ihm von Annehmlichkeit und Erquickung der Seele und des thierischen Lebens findet, von dem leisen Lufthauch, und was sich in ihm von Verderblichem und Schädlichem findet, vom Qualm herrührt. — Der Brand vermischte sich mit dem Feuer, daher was sich in diesem von Verbrennen, Vernichten und Verderben vorfindet, von dem Brand, was aber von dem Erhellen und Erleuchten in ihm ist, von dem Feuer herrührt. — Das Licht vermischte sich mit der Finsterniss. Was sich demnach in ihm[117] von diesen dicken Körpern, wie Gold und Silber und dem Aehnliches, und was ferner in ihm sich von Klarheit, Schönheit, Reinheit und sonst Nützlichem vorfindet, von dem Licht, und was in ihm von Schmuz, Unreinem, Dickem und Hartem sich vorfindet, von der Finsterniss herrührt. — Der Glühwind vermischte sich mit dem Winde. Was sich nun in diesem von Nutzen und Annehmlichkeit findet, rührt von dem Winde, und was sich in ihm von Beängstigung, Verletzung und Schädlichem vorfindet, von dem Glühwinde her. — Der Nebel endlich

mischte sich mit dem Wasser, so dass, was in diesem von Klarheit, Süssigkeit und den Seelen Zusagendem sich findet, vom Wasser, was hingegen von versenkender, erstickender und vernichtender Kraft, von Schwere und Verdorbenheit in ihm sich findet, vom Nebel herrührt.

Als nun, sagt Mânî weiter, die fünf dunklen Geschlechter[118]) mit den fünf lichten Geschlechtern vermischt waren, stieg der Urmensch zu der untersten Tiefe des Abgrundes herab, und schnitt die Wurzeln der fünf dunkeln Geschlechter ab, damit sie keinen Zuwachs erhielten Dann kehrte er aufsteigend an seinen Ort auf dem Kampfplatze[119]) zurück. Hierauf, fährt er fort, befahl er einem der Engel dieses Gemisch gegen die Seite der Erde der Finsterniss, die an die Lichterde grenzt[120]), nach sich zu ziehen, und hingen sie in der Höhe auf[121]). Dann stellte er einen andern Engel an und übergab ihm diese mit einander vermischten Theile.

Und es befahl, lehrt Mânî, der König der Lichtwelt[122]) einem seiner Engel die gegenwärtige Welt zu schaffen und sie von diesen gemischten Theilen zu bauen[123]), um jene Lichttheile von den dunkeln Theilen zu befreien[124]). Er baute also zehn Himmel und acht Erden[125]), betraute einen Engel die Himmel zu tragen und einen andern die Erden in der Höhe zu halten. Jedem Himmel gab er zwölf Thore mit ihren Vorhallen gross und weit. Jedes einzelne von den Thoren befand sich seinem Hüter gegenüber, und an seiner entgegengesetzten Seite an jeder einzelnen von den Vorhallen waren zwei Flügelthüren. In diesen Vorhallen machte er an jedem von ihren Thoren sechs Stufen und auf jeder einzelnen von den Stufen[126]) dreissig Gänge und auf jedem Gange zwölf Reihen (Plätze), und legte die Stufen, die Gänge und die Reihen von der obersten Vorhalle aus[127]) in der Höhe der Himmel an. Er verband, sagt Mânî weiter, die Luft an der untersten der Erden mit den Himmeln[128]), brachte um diese Welt herum einen Graben an, um in ihn die Dunkelheit zu werfen, welche er von dem Licht ausscheiden wollte. Hinter diesem Graben führte er eine Mauer auf, damit nichts von dieser Finsterniss, das von dem Licht gesondert würde, entkäme.

Mânî fährt fort: Hierauf schuf er die Sonne und den Mond[129]), um, was auf der Welt von Licht wäre, rein auszuscheiden so dass die Sonne das Licht, welches mit den

hitzigen Teufeln vermischt war, und der Mond das Licht, welches mit den kalten Teufeln vermischt war[130]), an der Säule des Lobpreises[131]) rein ausschied, und es steigt das so ausgeschiedene Licht zugleich mit den sich emporschwingenden Lobpreisungen, Hymnen, dem reinen Wort und den frommen Werken[132]) in die Höhe. Der Mond übergibt diese Lichttheile, fügt Mânî hinzu, der Sonne, die Sonne aber übergibt sie dem Licht über sich in der Welt der Lobpreisung, und sie gehen dann in dieser Welt bis zu dem obersten reinen Licht[133]). Dieses zu thun hört sie nicht auf, bis von dem Licht ein so eng verbundener Theil übrig bleibt, dass die Sonne und der Mond es nicht weiter ausscheiden können[134]). Während dieses geschieht[135]), erhebt sich der Engel, dem das Tragen der Erden obliegt, und der andere Engel steht von dem Nachsichziehen der Himmel ab[136]), so dass sich das Höchste mit dem Untersten vermischt[137]), und es lodert ein Feuer auf und frisst sich fort in diesen wirren Dingen, und hört nicht eher auf zu brennen, bis das, was sich in ihnen noch von Licht befindet, aufgelöst ist[138]).

Dieser Brand, lehrt Mânî, dauert 1468 Jahre[139]) und, fährt er fort, wenn diese Anordnung zu Ende geführt ist und die Humâma d. i. der Geist der Finsterniss[140]) die Befreiung des Lichtes und das Aufsteigen der Engel[141]), der Heerschaaren[142]) und der Hüter[143]) bemerkt, so demüthigt sie sich, während sie den Kampf[144]) sieht, so dass die Heerschaaren um sie her sie drängen[145]), und sie kehrt in ein Grab zurück, das für sie bereitet ist. Dann verschliesst er[146]) dieses Grab mit einem Steine, der so gross wie die Welt ist, und verrammelt sie darin. Das Licht ist alsdann sicher vor der Finsterniss und einer Beschädigung durch sie.

Die Mâsîja[147]) unter den Manichäern behaupten, dass noch etwas von dem Licht in der Finsterniss zurückgeblieben sei.

Der Anfang der ununterbrochenen Fortpflanzung nach der Lehre des Mânî.

Hierauf, sagt Mânî, begattete sich einer jener Archonten[148]) und der Sterne[149]) und die drängende Gewalt[150]),

die Habgier[151]), die Sinnenlust[152]) und die Sünde, und aus ihrer Begattung ging der erste Mensch, welches Adam ist, hervor[153]), und die diesen beaufsichtigten, waren zwei Archonten, ein männlicher und ein weiblicher[154]). Alsdann erfolgte eine zweite Begattung und aus dieser ging das schöne Weib, welches die Ḥawwâ (Evà) ist[155]), hervor.

Als nun, lehrt Mânî, die fünf Engel[156]) das Licht Gottes, welches die Habgier heimlich entrissen[157]) und in diesen beiden Geschöpfen gefangen eingeschlossen hatte[158]), in seiner Beschmuzung[159]) sahen, baten sie[160]) den Boten froher Kunde[161]), die Mutter des Lebens[162]), den Urmenschen[163]) und den Lebensgeist[164]), dass sie jemanden zu diesem Urgeschöpf[165]) senden möchten, der es losmache und errette, ihm die Erkenntniss und die Gerechtigkeit offenbare[166]) und ihn von den Teufeln frei mache[167]). Sie sandten also, fährt er fort, ʿÎsâ (Jesus[168]), den ein Gott begleitete. Diese ergriffen die beiden Archonten[169]), setzten sie gefangen und befreiten die beiden Geschöpfe[170]).

Es machte sich aber ʿÎsâ (Jesus) auf, lehrt Mânî, redete das Geschöpf d. i. Adam an, erklärte ihm die Paradiese und die Götter, die Hölle und die Teufel, die Erde und den Himmel und die Sonne und den Mond[171]), machte ihm bange vor der Ḥawwâ, indem er ihn über ihre heftige Zudringlichkeit aufklärte[172]), und flösste ihm Furcht ein sich ihr zu nähern. Und Adam gehorchte.

Alsdann kehrte der Archon[173]) zu seiner Tochter Ḥawwâ (Eva) zurück und beschlief sie mit der Geilheit, die ihm innewohnt, dass sie einen Sohn gebar hässlich von Ansehen und röthlich, mit Namen Ḳâin der röthliche Mann[174]). Dieser Sohn beschlief darauf seine Mutter und sie gebar einen weissen Sohn, mit Namen Hâbîl (Abel) der weisse Mann[175]). Hierauf beschlief Ḳâin nochmals seine Mutter, so dass sie zwei Mädchen gebar, die eine mit Namen die Weltweise Ḥakîmat ad-dahr[176]), die andere mit Namen die Tochter der Habgier Ibnat al-ḥirṣ[177]). Ḳâin nahm die Tochter der Habgier zur Frau und gab die Weltweise dem Hâbîl, der sie sich zum Weibe nahm. Die Weltweise, sagt Mânî, strömte über von dem Lichte und der Weisheit Gottes, dagegen war in der Tochter der Habgier durchaus nichts davon. Hierauf kam einer von den Engeln zur Weltweisen und sprach zu ihr: „Behüte deine

Seele, denn du sollst zur Freude Gottes die Mutter von zwei vollkommenen Mädchen werden". Und er beschlief sie, so dass sie von ihm zwei Mädchen gebar, von denen sie die eine Raufarjâd (Komm zur Hilfe), die andere Barfarjâd (Bringe Hilfe[178]) nannte. Als Hâbîl dieses erfuhr, wurde er von Zorn erfüllt und die Traurigkeit nahm ihn ganz ein, und er sprach zu ihr: Von wem hast du diese beiden Kinder? Ich vermuthe sie von Ḳâin; er ist es, der dich beschlafen hat. Sie dagegen beschrieb ihm die Gestalt des Engels. Dennoch verliess er sie, ging zu seiner Mutter Ḥawwâ (Eva), um sich bei ihr über das was Ḳâin gethan hatte zu beklagen, und sagte zu ihr: Hast du vernommen, was er mit meiner Schwester und meinem Weibe gethan hat? Das hörte Ḳâin, fiel über Hâbîl her, zerschlug ihm mit einem Stein[179]) das Gehirn und tödtete ihn. Hierauf nahm er die Weltweise zum Weibe.

Mânî lehrt weiter: Jene Archonten, jener Ṣindîd (Gewaltige[180]) und Ḥawwâ waren betrübt über das was sie von Ḳâin sahen, und es lehrte der Ṣindîd der Ḥawwâ das Kauderwälsch der Zauberei[181]), damit sie den Adam bezauberte. Sie ging fort, that wie ihr geheissen und trat ihm mit einem Kranze von Baumblüte entgegen[182]). Als sie Adam für seine Sinnenlust geeignet fand[183]), beschlief er sie, und sie wurde schwanger von ihm und gebar einen anmuthigen, von Angesicht schönen Sohn. Das hörte der Ṣindîd, fiel darüber in Gram und wurde krank, und sprach zur Ḥawwâ: Dieses Geschöpf gehört uns nicht[184]), es ist ein fremdes. Sie wünschte es zu tödten; aber Adam nahm es und sagte zur Ḥawwâ: Ich werde es mit Kuhmilch und Baumfrüchten nähren. Er ergriff es und entfernte sich[185]). Da sandte der Ṣindîd die Archonten ab, dass sie die Bäume und die Rinder fortnehmen und sie weit von Adam entfernen sollten. Als Adam dieses bemerkte, nahm er das Kind und zog um dasselbe drei Kreise. Auf den ersten schrieb er den Namen des Königs der Paradiese, auf den zweiten den Namen des Urmenschen und auf den dritten den Namen des Lebensgeistes, ging auf einen höher gelegenen Ort, demüthigte sich vor Gott, dessen Namen glorreich ist, und flehte zu ihm: Wenn ich gegen Dich[186]) eine Sünde begangen habe, so ist das nicht die Schuld dieses Kindes[187]). Hierauf eilte einer von den dreien[188]) herbei, indem er den Kranz der Schönheit mit sich führte, den er

mit seiner Hand zu Adam hinnahm. Als der Ṣindîd und die Archonten diess wahrnahmen, gingen sie geraden Weges fort[189]. Dann zeigte sich, sagt Mânî, dem Adam ein Baum Luṭîs (Lotus) genannt[190], aus dem Milch heraustrat. Mit dieser ernährte er den Knaben und gab ihm den Namen des Baumes. Später nannte er ihn Schâṯil[191]. Jener Ṣindîd aber, der fortdauernde Feindschaft gegen Adam und jene Geschöpfe[192] aufrichtete, sprach zur Ḥawwâ: Mache dich auf zu Adam; vielleicht dass du ihn zu uns zurückführst. Sie eilte sogleich fort und betrog Adam, dass er sie mit seiner Sinnenlust beschlief. Als ihn darauf Schâṯil sah, ermahnte er ihn, machte ihm Vorwürfe und sagte zu ihm: Wohlan, brechen wir auf nach dem Osten zu dem Lichte[193] und der Weisheit Gottes. Und er machte sich zugleich mit ihm dahin auf und er verweilte dort, bis er starb und in das Paradies einging. Schâṯil aber, Raufarjâd und Barfarjâd[194] und die Ḥakîmat ad-dahr der letzten beiden Mutter folgten mit der Ṣiddîkût (der Gemeinde der Wahrhaftigen[195]) einer und derselben Richtung und einen und denselben Weg bis zur Zeit ihres Todes, während die Ḥawwâ, Ḳâin und die Tochter der Habgier in die Hölle eingingen.

Beschreibung der Lichterde und des Lichtäthers, welche beide zugleich mit dem Lichtgotte anfanglos[196] sind.

Mânî lehrt: Die Lichterde hat fünf Glieder, den sanften Lufthauch, den Wind, das Licht, das Wasser und das Feuer; und ebenso hat der Lichtäther fünf Glieder, die Sanftmuth, das Wissen, den Verstand, das Geheimniss und die Einsicht[197]. — Er lehrt weiter: Diese zehn Glieder des Aethers und der Erde bilden in ihrer Gesammtheit die Grossherrlichkeit[198]. — Diese lichte Erde, sagt er, ist mit einem Körper[199] begabt, ist glänzend, heiter, hat einen sanften Strahl und Vollglanz, auf dessen Grunde die Klarheit ihrer Reinheit und die Schönheit ihrer Körper sich abhebt, Form auf Form[200], Schönheit auf Schönheit, Weisse auf Weisse, Klarheit auf Klarheit, Anmuth auf Anmuth, Licht auf Licht, Glanz auf Glanz, lieblicher Anblick auf lieblichen Anblick[201], Annehmlichkeit auf Annehmlichkeit, Zierlichkeit auf Zierlichkeit, Thorreihen auf

Thorreihen, Thürme auf Thürme, Wohnungen auf Wohnungen, Herbergen auf Herbergen, Gärten auf Gärten, Bäume auf Bäume, Zweige auf Zweige mit Aesten und Früchten, anmuthig von Anblick, ein Licht in verschiedenen Farben glänzend, eine lieblicher und blühender als die andere, Wolken auf Wolken und Schatten auf Schatten. Jener Lichtgott auf dieser Erde ist ein ewiger Gott[202]). — Der Gott auf dieser Erde, fährt er fort, hat zwölf Herrlichkeiten, welche die Erstgeborenen heissen, deren Gestalten gleich seiner Gestalt sind, sie alle gelehrt und verständig[203]). Und Herrlichkeiten, sagt er, welche die Hausgeister heissen, die thätigen, die kräftigen. — Und der sanfte Lufthauch, fügt er hinzu, ist das Leben der Welt[204]).

Beschreibung der Erde der Finsterniss und ihre Gluth.

Die Erde der Finsterniss, lehrt Mânî[205]), starrt von Tiefen, Abgründen, Durchschnitten, Schichten, Dämmen, Sümpfen, zerstreuten in Aeste auslaufenden mit dichten Waldungen angefüllten Erdstrecken, Quellen, aus denen von Land zu Land und von Wall zu Wall Rauch aufsteigt, aus denen von Land zu Land Feuer und von Land zu Land Finsterniss emporkommt. Einige dieser Säulen[206]) sind höher als die andern, andere tiefer, und der Rauch, der daraus hervorquillt, ist das Gift[207]) des Todes. Er steigt aus der Quelle eines Abgrundes hervor, dessen Grundfesten aus trübem Schlamm[208]) bestehen, in dem staubige Erde, die Elemente des Feuers, die dicken finstern Elemente des Windes und die Elemente des schweren Wassers sich befinden[209]).

Die Finsterniss grenzt an diese lichte Erde oberhalb und diese unterhalb. Beide, das Licht nach oben und die Finsterniss nach unten, sind unbegrenzt.

Wie der Mensch in die Religion eintreten soll.

Wer, befiehlt Mânî, in die Religion eintreten will, dem liegt ob, dass er sich selbst prüfe, und wenn er sieht, dass er die Sinnenlust und die Habgier zu bezähmen, das Essen

aller Art Fleisch, das Weintrinken und den ehelichen Beischlaf lassen und sich des Schädlichen des Wassers, des Feuers, der Zauberei und der Heuchelei zu entschlagen vermag, so trete er in die Religion ein[210]); wenn er aber alles dieses nicht vermag, so unterlasse er seinen Eintritt. Liebt er die Religion, vermag jedoch den Sinnenreiz und die Habgier nicht zu dämpfen, so mache er sich die Bewahrung der Religion[211]) und der Wahrhaftigen[212]) zu nutze und begegne seinen verwerflichen Handlungen durch (Benutzung von) Gelegenheiten[213]), wo er sich der Thätigkeit, der Gerechtigkeit[214]), der eifrigen Wachsamkeit, der Bitte und der frommen Demuth ganz hingibt; denn das macht ihn in dieser vergänglichen und der zukünftigen ewigen Welt zufrieden, und seine Gestalt wird am jüngsten Tage die zweite Gestalt sein, von der wir, so Gott will, in dem Folgenden weiter sprechen werden[215]).

Das Gesetz, welches Mânî gab, und die Gebote, welche er auferlegte.

Mânî legte seinen Schülern, Gebote auf, (darunter) zehn Gebote den Zuhörern[216]), an die sich drei Siegel[217]) und durchaus Fasten von sieben Tagen in jedem Monat[218]) anschlossen. Die Gebote[219]) aber sind: Der Glaube an die vier grossherrlichen Wesenheiten[220]), Gott, sein Licht, seine Kraft und seine Weisheit. Gott aber, dessen Namen herrlich ist, ist der König der Paradiese des Lichts[221]), sein Licht ist die Sonne und der Mond, seine Kraft sind die fünf Engel, der leise Lufthauch, der Wind, das Licht, das Wasser und das Feuer[222]), und seine Weisheit die geheiligte Religion[223]). Diese umfasst fünf Begriffe[224]), den der Lehrer, das sind die Söhne der Sanftmuth, den der von der Sonne Erleuchteten, das sind die Söhne des Wissens, den der Presbyter, das sind die Söhne der Vernunft, den der Wahrhaftigen, das sind die Söhne des Geheimnisses, den der Zuhörer, das sind die Söhne der Einsicht[225]).

Die zehn Gebote sind: Unterlassung der Anbetung der Götzen, der Lüge, des Geizes[226]), der Tödtung, des Ehebruchs, des Diebstahls, des Lehrens der trügerischen Vor-

wände[227]) und der Magie, des Festhaltens doppelter Gedankenrichtung, was den Zweifel an der Religion verräth[228]), der Schlaffheit und Mattigkeit im Handeln[229]), und das Gebot der vier oder sieben[230]) Gebete. Der Mann stehe bei diesem aufrecht, reibe sich mit laufendem Wasser oder mit etwas Anderem[231]) und wende sich stehend nach dem grossen Lichte[232]), dann werfe er sich nieder und spreche beim Niederwerfen: Gesegnet sei unser Führer der Paraklet[233]), der Gesandte des Lichts, gesegnet seien seine Engel die Hüter, und hochgepriesen seine Heerschaaren die leuchtenden[234]). Das sage er, während er niedergeworfen daliegt, stehe dann auf und verweile nicht länger in seiner niedergeworfenen Stellung und halte sich aufrecht. Bei der zweiten Niederwerfung sage er: Du Hochgepriesener, o du Leuchtender, Mânî, unser Führer[235]), du Wurzel der Erleuchtung, Zweig der Ehrbarkeit, du grosser Baum, der du ganz Heilmittel bist[236]). Bei der dritten Niederwerfung sage er: Ich falle nieder und preise mit reinem Herzen und aufrichtiger Zunge den grossen Gott, den Vater der Lichter und ihr Element, Hochgepriesener, Gebenedeiter, du und deine ganze Grossherrlichkeit und deine Welten die gesegneten, welche du berufen hast. Dich preist der da preist deine Heerschaaren, deine Gerechten, dein Wort, deine Grossherrlichkeit und dein Wohlgefallen, weil du der Gott bist, der ganz Wahrheit, Leben und Gerechtigkeit ist[237]). Bei der vierten Niederwerfung sage er: Ich preise und falle nieder vor den Göttern allen, den leuchtenden Engeln allen, vor allen Lichtern und allen Heerschaaren[238]), welche von dem grossen Gott sind. Bei der fünften Niederwerfung sage er: Ich falle nieder und preise die grossen Heerschaaren und die leuchtenden Götter, die mit ihrer Weisheit auf die Finsterniss eindringen, sie austreiben und bewältigen[239]). Bei der sechsten Niederwerfung sage er: Ich falle nieder und preise den Vater der Grossherrlichkeit, den Erhabenen, den Erleuchtenden, welcher gekommen ist von den beiden Wissenschaften[240]), und so fort bis zur zwölften Niederwerfung. Sobald er die zehn Gebete vollendet hat, beginnt er mit einem andern Gebet, und sie sprechen darin Lobpreisungen aus, die zu wiederholen uns keine Nothwendigkeit obliegt[241]). Das erste Gebet aber wird, wenn die Sonne den mittägigen Punct[242]) verlässt, verrichtet, das zweite zwischen dieser Zeit und dem

Untergange der Sonne. Dann folgt das Gebet zur Zeit des Abends[243]) nach dem Untergang der Sonne und hierauf das Gebet in dem ersten Drittel der Nacht drei Stunden nach Sonnenuntergang. Bei jedem Gebet und Niederwerfung verfährt der Betende geradeso wie beim ersten Gebet, und das ist das Gebet des Heilverkünders[244]).

Die Fasten anlangend[245]) wird, wenn die Sonne im Schützen steht[246]) und der Mond sein volles Licht hat, zwei Tage ununterbrochen gefastet, und wenn der Neumond zu scheinen beginnt, wird ebenfalls zwei Tage ununterbrochen gefastet[247]); ausserdem wird gefastet, wenn der Mond zuerst wieder sichtbar wird[248]), nachdem die Sonne in das Zeichen des Steinbocks getreten ist, dann wenn der Neumond zu scheinen beginnt, die Sonne im Wassermanne steht und vom Monat acht Tage verflossen sind[249]), wird dreissig Tage lang gefastet, jedoch täglich beim Sonnenuntergang das Fasten gebrochen. Den Sonntag feiern die gemeinen Manichäer, den Montag die Eingeweihten derselben[250]). So hat es ihnen Mânî als unerlässliche Pflicht geboten.

Die verschiedenen Meinungen der Manichäer über das Vorsteheramt (Imâmat[251]) nach Mânî's Tode.

Die Manichäer berichten: Als Mânî in die Paradiese des Lichts erhoben wurde, bestellte er noch vor seiner Erhebung[252]) Sîs[253]) zum Imâm nach sich. Dieser erhielt die Religion Gottes und ihre Reinheit aufrecht bis er starb, und die Imâme[254]) übernahmen die Religion einer von dem andern, ohne dass unter ihnen eine Verschiedenheit der Meinungen eintrat, bis aus ihnen eine abtrünnige Sekte, bekannt unter dem Namen der Dunjâwarier[255]) hervorging, die ihren Imâm bekrittelten und ihm den Gehorsam aufkündigten. Der Sitz des Imâm galt nur für Babylon als vollständig berechtigt, und es war nicht erlaubt, dass ein Imâm in einer andern Stadt seinen Sitz hatte. Jene Sekte jedoch widersprach dieser Satzung und ihre Anhänger hielten ihren Widerspruch, den hier weiter zu erwähnen unnütz sein würde, gegen dieselbe wie gegen andere Behauptungen aufrecht, bis das gesammte Vorsteheramt an Mihr gelangte, was unter der Regierung des

Walîd ben 'Abdalmalik[256]) geschah, als Châlid ben 'Abdallah al-Kasrî[257]) Statthalter von 'Irâk war. Da gesellte sich ihnen[258]) ein Mann bei, mit Namen Zâdhurmuz, der eine Zeit lang bei ihnen verweilte, sich aber dann von ihnen trennte. Er war ein mit weltlichen Gütern reichgesegneter Mann[259]). Diesen entsagte er und wandte sich der Klasse der Wahrhaftigen[260]) zu. Aber auch da behauptete er Dinge zu sehen, die er verwerfen müsse, und hatte in Absicht sich zu den Dunjâwarîja zu begeben, welche hinter dem Flusse von Balch[261]) ihren Sitz hatten. Er kam also nach Madâin[262]), wo sich ein Secretair des Haddschâdsch ben Jûsuf[263]) befand, der grosse Reichthümer besass. Beide standen mit einander in freundschaftlichem Verkehr, und so machte Zâdhurmuz den Secretair mit seinem Vorhaben und der Ursache bekannt, die ihn aus der Hauptgemeinde[264]) getrieben habe, und dass er nach Churâsân wolle, um sich an die Dunjâwarîja anzuschliessen. Da sagte der Secretair zu ihm: Ich bin dein Churâsân, ich baue dir die Tempel[265]) und bestelle dir, was du nöthig hast. Er behielt ihn demnach bei sich und baute ihm die Tempel. Zâdhurmuz schrieb nun an die Dunjâwarîja, um sich von ihnen einen Vorstand auszubitten, den er anstellen könne. Jene schrieben zurück, es sei nicht erlaubt, dass der Sitz des Oberhauptes sich wo anders befinde als in der Mitte des Reichs zu Babylon[266]). Er fragte nun weiter herum nach jemand, der sich dazu eignen würde, aber es fand sich ausser ihm niemand. So versah er denn das Amt; und als er seine Auflösung kommen sah d. h. der Tod ihm nahte, baten sie ihn, ihnen einen Vorsteher zu bestellen. Das ist Miklâs, entgegnete er, ihr kennt sein würdiges Verhalten; ich bin mit ihm zufrieden und vertraue seiner Verwaltung zu eurem Besten. Als nun Zâdhurmuz gestorben war, übergaben sie einstimmig Miklâs das Vorsteheramt[267]).

Spaltung der Manichäer in zwei Sekten, die Mihrîja und Miklâsîja.

Miklâs wich von der Hauptgemeinde sogar bis zu Dingen in der Religion ab z. B. in Bezug auf die gesellschaftlichen Einrichtungen[268]), bis Abû Hilâl ad-Deihûrî[269]) aus Afrika

kam und das Vorsteheramt der Manichäer an ihn gelangte, was in den Tagen des Abû Dscha'far al-Manṣûr[270]) geschah. Er forderte die Anhänger des Miḳlâṣ auf, was ihnen dieser in Bezug auf die gesellschaftlichen Einrichtungen zu beobachten vorgeschrieben hatte aufzugeben, und sie gehorchten ihm hierin. Da erschien während dieser Zeit unter den Miḳlâṣiten ein Mann Namens Buzurmihr, der eine Anzahl von ihnen zu seinen Anhängern machte und fremdartige Dinge als Neuerungen einführte. Dieser Zustand hörte unter ihnen nicht eher auf, bis das Vorsteheramt an Abû Sa'îd Raḥâ[271]) kam. Dieser führte sie in Betreff der gesellschaftlichen Einrichtungen auf die Ansicht der Mihrîja zurück, und so blieb der religiöse Glaube in Bezug auf jene und ihr Zustand unverändert, bis dass unter dem Chalifate des Mâmûn[272]) ein Mann unter ihnen auftrat, ich glaube sein Name war Jazdânbacht (Gottesglück). Dieser war in allen Dingen anderer Meinung und suchte sie durch List zu gewinnen. Auch neigte sich ihm ein kleiner Haufe unter ihnen zu.

Zu den Dingen, welche die Miḳlâṣîja den Mihrîja zum Vorwurf machen, gehört

dass sie behaupten, Châlid al-Ḳasrî habe Mihr auf ein Maulthier gehoben, ihm einen silbernen Siegelring gegeben und bunte Kleider angezogen[273]). Das Haupt der Miḳlâṣîja unter der Regierung des Mâmûn und Mu'taṣim war Abû 'Alî Sa'îd[274]), dem später sein Secretair Naṣr ben Hurmuzd aus Samarḳand folgte. Sie erlaubten den Anhängern der Sekte und den in dieselbe Eintretenden verbotene Dinge in der Religion, hatten Umgang mit den Sultanen und assen mit ihnen gemeinschaftlich[275]). Einer ihrer Vorsteher war auch Abû'lḥasan ad-Dimischḳî (aus Damaskus).

Mânî wurde unter der Regierung Bahrâm's des Sohnes Sâbûr's (l. Hurmuz'[276]) getödtet, und nachdem diess geschehen, liess er ihn gekreuzigt in zwei Hälften aufhängen[277]), je die eine Hälfte an einem andern Thor der Stadt Dschundisâbûr[278]), wovon die beiden Orte der obere Mârr (Durchgang) und der untere Mârr[279]) hiessen. Andere erzählen, dass ihn Sâbûr in ein Gefängniss eingesperrt, wie aber Sâbûr ge-

storben, Bahrâm (?)[280]) ihn daraus befreit habe. Andere: Im Gegentheil, er starb im Gefängnisse. Dass er aber gekreuzigt worden sei, unterliegt keinem Zweifel[281]). Nach dem Bericht einiger hatte er einwärtsgedrehte Beine, nach andern war nur das rechte Bein einwärtsgedreht[282]).

Mânî behandelte alle Propheten in seinen Büchern ehrverletzend, setzte sie herab, beschuldigte sie der Lüge und behauptete, dass die Teufel sich ihrer bemächtigt hätten und dass diese aus ihrem Munde sprächen; ja, er spricht sich an einigen Stellen seiner Bücher geradezu dahin aus, dass sie Teufel wären[283]). Der bei uns und den Christen in hohem Ansehn stehende ʿÎsâ (Jesus), behauptet er, sei ein Teufel[284]).

Lehre der Manichäer über das zukünftige Leben.

Wenn der Tod, lehrt Mânî[285]), einem Wahrhaftigen naht, sendet der Urmensch einen Lichtgott in der Gestalt des leitenden Weisen und mit ihm drei Götter[286]) und zugleich mit diesen das Wassergefäss, das Kleid, die Kopfbinde, die Krone und den Lichtkranz[287]). Mit ihnen kommt die Jungfrau, ähnlich der Seele dieses Wahrhaftigen[288]). Auch erscheint ihm der Teufel der Habgier und der Sinnenlust mit andern Teufeln[289]). Sobald der Wahrhaftige diese erblickt, ruft er die Göttin[290]), welche die Gestalt des Weisen angenommen hat und die andern drei Götter zu Hilfe, und diese nähern sich ihm. Sobald die Teufel sie gewahr werden, wenden sie sich fliehend um. Jene aber nehmen diesen Wahrhaftigen, bekleiden ihn mit der Krone, dem Kranze und dem Kleide, geben ihm das Wassergefäss in die Hand, und steigen mit ihm auf der Säule des Lobpreises[291]) zu der Sphäre des Mondes, zu dem Urmenschen und zu der Nahnaha der Mutter der Lebendigen bis zu dem Zustand, in dem er zuerst in den Paradiesen des Lichts war[292]). Sein Körper aber bleibt alsdann liegen, damit ihm die Sonne, der Mond und die Lichtgötter die Kräfte d. i. das Wasser, das Feuer und den sanften Lufthauch entziehen und er erhebt sich zur Sonne und wird ein Gott. Der Rest seines Körpers aber, der ganz Finsterniss ist, wird in die Hölle geworfen[293]).

Wenn dem kämpfenden, für die Religion und die Gerechtigkeit empfänglichen[294]) Menschen, der sie beide und die

Wahrhaftigen hütet, der Tod nahet[295]), erscheinen jene Götter, die ich erwähnt habe und auch die Teufel sind da. Er ruft um Hilfe und sucht durch die guten Werke, die er gethan hat, und durch die Bewahrung der Religion und der Wahrhaftigen sich ihm zuneigende Vermittelung[296]). Diese machen ihn auch frei von den Teufeln; aber er hört nicht auf, dem Menschen in der Welt ähnlich zu sein, der in seinem Traume die Schreckgestalten sieht und in Schmuz und Koth versinkt. In diesem Zustand verbleibt er, bis sein Licht und sein Geist befreit wird und er an den Vereinigungsort der Wahrhaftigen gelangt und nach einem langen Zeitraum von Hin- und Herirren ihre Kleider anlegt[297]).

Wenn aber dem sündigen Menschen, über den die Habgier und die Sinnenlust die Oberhand gewonnen hat, der Tod erscheint, so nahen sich ihm die Teufel, packen und quälen ihn und lassen ihn die Schreckgestalten sehen[298]). Auch jene Götter sind da und mit ihnen das erwähnte Kleid, so dass der sündige Mensch glaubt, sie seien zu seiner Erlösung erschienen. Sie sind aber nur da, ihn mit Vorwürfen zu erfüllen, ihm seine Thaten in das Gedächtniss zurückzurufen und ihm schlagend die Ueberzeugung begreiflich zu machen, dass er die Hilfe für sich von Seiten der Wahrhaftigen aufzugeben habe. Dann irrt er in der Welt unaufhörlich umher von Peinigungen heimgesucht bis zu der Zeit, wo dieser Zustand aufhört und er mit der Welt in die Hölle geworfen wird[299]).

Das sind drei Wege, lehrt Mânî, in Bezug auf welche[300]) die Seelen der Menschen eingetheilt werden. Der eine von ihnen führt in die Paradiese, das ist der Weg der Wahrhaftigen, der andere in die Welt und ihre Schrecknisse, das ist der Weg für die Hüter der Religion und die Helfer der Wahrhaftigen, und der dritte zur Hölle, das ist der Weg für den sündigen Menschen[301]).

Wie der Zustand der künftigen Welt nach dem Untergange der irdischen beschaffen sein wird und die Beschreibung des Paradieses und der Hölle.

Der Urmensch kommt alsdann, lehrt Mânî, von der Welt des Steinbocks und der Bewegung vom Osten und des vielen

Bauens vom Süden her, und der Lebensgeist von der Welt des Westens, und nehmen den grossen Bau wahr, welcher das neue Paradies ist, indem sie um diese Hölle herumgehen und schauen in dieselbe herab[302]). Hierauf kommen die Wahrhaftigen aus den Paradiesen zu diesem Licht[303]), um sich in ihm niederzusetzen, eilen dann an den Versammlungsort der Götter und stellen sich um diese Hölle[304]).

Hierauf blicken sie hin auf die Sünder, wie sie sich drehen und wenden und hin und her irren und in diese Hölle immer mehr und mehr versinken, welche nicht vermag den Wahrhaftigen irgendwie zu schaden. Wenn nun jene Sünder der Wahrhaftigen ansichtig werden, flehen sie zu ihnen und werfen sich ihnen demüthig zu Füssen, allein diese antworten ihnen nur[305]) mit vorwurfsvollen Worten, in denen für sie kein Nutzen ist, es werden den Sündern im Gegentheil dadurch nur ihre Reue, ihr Kummer und ihr Gram vermehrt, und das ist ihr Los[306]) in alle Ewigkeit hin.

Die Namen der von Mânî verfassten Bücher.

Mânî verfasste sieben Bücher, eines in persischer und sechs in syrischer Sprache[307]). Unter ihnen steht obenan:

I. Das Buch der Geheimnisse, das folgende Kapitel umfasst: 1. Von den Deisaniten[308]). — 2. Von der Zeugenschaft Justâsp's[309]) wider al-Ḥabîb (den Geliebten). — 3. Von der Zeugenschaft wider sich selbst von Ja'ḳûb[310]). — 4. Von dem Sohn der armen Witwe, was nach dem Sinne Mânî's der gekreuzigte Messias ist, den die Juden kreuzigten[311]). — 5. Von der Zeugenschaft des 'Îsâ (Jesus) wider sich selbst im Verhältniss zu den Juden[312]). — 6. Anfang der Zeugenschaft des Jamîn nach seinem Siege[313]). — 7. Von den sieben Geistern[314]). — 8. Ueber die Lehre von den vier vergänglichen Geistern[315]). — 9. Von dem Lachen. — 10. Von der Zeugenschaft Adam's über 'Îsâ[316]). — 11. Vom Abfall von der Religion. — 12. Von der Lehre der Deisaniten über die Seele und den Körper. — 13. Streitschrift gegen die Deisaniten über die Lebensseele[317]). — 14. Von den drei Gräben[318]). — 15. Von der Erhaltung der Welt. — 16. Von den drei Tagen[319]). — 17. Von den Propheten. — 18. Von der Aufer-

stehung. — Das sind die Kapitel, welche das Buch der Geheimnisse enthält.

II. Das Buch über die Riesen, enthaltend . . . [320]).

III. Das Buch der Vorschriften für die Zuhörer, nebst einem Kapitel der Vorschriften für die Verführten[321]).

IV. Das Buch Schabarkân[322]). — Dieses Buch umfasst die Kapitel: 1. Ueber die Auflösung[323]) der Zuhörer. — 2. Ueber die Auflösung der Verführten. — 3) Ueber die Auflösung der Sünder.

V. Das Buch der Lebendigmachung, enthaltend . . . [324]).

VI. Das Buch Πραγματεία, enthaltend . . . [325]).

Titel der Sendschreiben[326]), welche Mânî und die Imâme nach ihm verfassten.

1. Das Sendschreiben über die beiden Principien. — 2. Das Sendschreiben über die Aeltesten[327]). — 3. Das grössere Sendschreiben an die Indier[328]). — 4. Das Sendschreiben über das Rüstzeug der Gerechtigkeit[329]). — 5. Das Sendschreiben über die gerechte Gerichtsverfassung[330]). — 6. Das Sendschreiben an Kaskar[331]). — 7. Das grössere Sendschreiben an Futtak[332]). — 8. Das Sendschreiben an Armenien[333]). — 9. Sendschreiben an Amulijâ[334]) den Ungläubigen. — 10. Sendschreiben an Ctesiphon. Ein Blatt[335]). — 11. Sendschreiben über die zehn Worte[336]). — 12. Abhandlung des Lehrers über die gesellschaftlichen Einrichtungen[337]). — 13. Sendschreiben Wahman's über das Siegel des Mundes[338]). — 14. Sendschreiben Chabarhât's über den Trost[339]). — 15. Sendschreiben Chabarhât's über...[340]). — 16. Sendschreiben an die Amhasam (?[341]) aus Ctesiphon. — 17. Sendschreiben des Jahjâ (Johannes) über den Wohlgeruch[342]). — 18. Sendschreiben Chabarhât's über . . . — 19. Sendschreiben nach Ctesiphon an die Zuhörer[343]). — 20. Sendschreiben an Fâfî[344]). — 21. Das kleinere Sendschreiben über den rechten Weg. — 22. Das doppelsinnige Sendschreiben des Sîs[345]). — 23. Das grössere Sendschreiben an Babel. — 24. Sendschreiben an Sîs und Futtak über die Gestalten[346]). — 25. Sendschreiben über das Paradies. — 26. Sendschreiben des Sîs über die Zeit[347]). — 27. Sendschreiben des Sa'jûs[348]) über den Zehnten[349]). — 28. Sendschreiben des Sîs über die Pfänder. — 29. Sendschrei-

ben über die Verwaltung[350]). — 30. Sendschreiben Abâ's des Schülers[351]). — 31. Sendschreiben des Ibrai an Rohâ[352]). — 32. Sendschreiben Abâ's über die Liebe[353]). — 33. Sendschreiben Meisân's über den Tag[354]). — 34. Sendschreiben Abâ's über ... — 35. Sendschreiben Baḥrâjâ's über die Schreckgestalt[355]). — 36. Sendschreiben Abâ's über die Erwähnung des Wohlgeruchs[356]). — 37. Sendschreiben 'Abdjesu's über die entferntern Verwandten[357]). — 38. Sendschreiben Baḥrâjâ's über die gesellschaftlichen Einrichtungen[358]). — 39. Sendschreiben an Schâil (Schâṭil?) und Sakanî[359]). — 40. Sendschreiben Ubajji's[360]) über die verschiedenen Arten Abgaben vom Eigenthum. — 41. Sendschreiben Ḥudâjâ's über die Taube[361]). — 42. Sendschreiben Afḳurijâ's über die Zeit. — 43. Sendschreiben Zakû's über die Zeit[362]). — 44. Sendschreiben Suhrâb's über den Zehnten[363]). — 45. Sendschreiben über die Zelle des Eremiten und der Frucht 'Arâb, aus der die Kugelchen für die Rosenkränze bereitet werden(?)[364]). — 46. Sendschreiben Suhrâb's über die Perser. — 47. Sendschreiben an Abrâḥijâ[365]). — 48. Sendschreiben an Abû Jasâm den Geometer. — 49. Sendschreiben an Abrâḥijâ den Ungläubigen. — 50. Sendschreiben über die Taufe[366]). — 51. Sendschreiben Jaḥjâ's über die Dirheme. — 52. Sendschreiben Af'and's über die vier Arten des Zehnten[367]).

Ausserdem werden noch folgende Sendschreiben erwähnt[368]): 53. Sendschreiben Af'and's über die erste Glückseligkeit[369]). — 54. Sendschreiben Janû's (Innaeus?) über die Polster[370]). — 55. Sendschreiben des Juḥannâ über die Verwaltung des Almosen[371]). — 56. Sendschreiben an die Zuhörer über die Fasten und die Erfüllung der Gelübde[372]). — 57. Sendschreiben an die Zuhörer über das grosse Feuer[373]). — 58. Sendschreiben an Ahwâz über das aus freier Hand veräusserliche Eigenthum[374]). — 59. Sendschreiben an die Zuhörer über die Traumauslegung des Jazdânbacht[375]). — 60. Erstes Sendschreiben an die Perserin Meinaḳ (Menoch)[376]). — 61. Zweites Sendschreiben an die Meinaḳ. — 62. Sendschreiben über den Zehnten und die verschiedenen Arten Almosen[377]). — 63. Sendschreiben an Ardaschîr und die Meinaḳ. — 64. Sendschreiben an Salam[378]) und 'Anṣarâ. — 65. Sendschreiben an Ḥaṭâ[379]). — 66. Sendschreiben Chabarhât's über das aus freier Hand veräusserliche Besitzthum[380]). — 67.

Sendschreiben Abrâhijâ's über die Gesunden und die Kranken. — 68. Sendschreiben Ardad's[381]) über die Lastthiere. — 69. Sendschreiben Adschâ's über die Sandalen. — 70. Sendschreiben über die beiden leuchtenden Lasten[382]). — 71. Sendschreiben Mânâ's über das Kreuzigen. — 72. Sendschreiben über die Vortrefflichkeit der religiösen Musik[383]). — 73. Sendschreiben an Fîrûz und Râsîn. — 74. Sendschreiben 'Abdîâl's über das Buch der Geheimnisse. — 75. Sendschreiben an Sam'ûn (Simeon) und Ramîn[384]). — 76. Sendschreiben 'Abdîâl's über die Kleidung.

Bruchstück aus der Geschichte der Manichäer, ihrer Auswanderungen in verschiedene Länder und Nachrichten über ihre Vorsteher.

Die ersten, die, abgesehen von den Samanäern[385]), in die Städte jenseits des Oxus einwanderten, gehören zu den manichäischen Religionssekten[386]). Die Veranlassung dazu war folgende. Nachdem der Chosroe[387]) Mânî hatte tödten und kreuzigen und den Bewohnern seines Reichs hatte verbieten lassen, sich in religiöse Streitigkeiten einzulassen[388]), begann er die Anhänger Mânî's wo immer er sie finden mochte hinzurichten. Sie flohen daher unausgesetzt vor ihm, bis sie den Fluss von Balch[389]) überschritten hatten und in das Gebiet des Chân gelangten, in dessen Staaten sie sich niederliessen. Chân aber ist in der dortigen Landessprache ein Titel, womit die Einwohner die Fürsten der Türken bezeichnen[390]). Nachdem sich die Manichäer in Transoxanien[391]) niedergelassen hatten, (blieben sie da) bis zu der Zeit wo die Macht der Perser in alle Winde zerstreut war[392]) und die Araber die Oberhand behaupteten. Sie kehrten infolge dessen in die Städte 'Irâk's[393]) zurück, hauptsächlich zur Zeit der Auflösung der Perser und unter der Herrschaft der Banî Umajja[394]). Châlid ben 'Abdallah al-Kasrî[395]) nämlich nahm sich ihrer an, nur dass der Sitz des Oberhauptes in diesen Gegenden ausschliesslich an Babylon[396]) gebunden war. Später wandte sich der Vorstand in die Städte, wo er am sichersten war. — Ein zweites Mal wanderten sie unter der Regierung des Muktadir[397]) aus. Sie begaben sich nämlich nach Churâsân aus Furcht für ihr Leben, und wer von ihnen zurückblieb, verheimlichte seine Ge-

sinnungen und wanderte in diesen Städten herum. In Samarkand hatten sich ungefähr fünfhundert Männer zusammengefunden. Ihr Cultus wurde bekannt, und es wollte sie der Herrscher Churâsân's tödten[398]). Da sandte der Beherrscher China's zu ihm, ich glaube, es war der Fürst der Tagazgaz[399]), mit der Meldung: In meinen Ländern sind dreimal mehr[400]) Muslimen als in deinen Ländern Anhänger meiner Religion, und schwor ihm, wenn er einen von diesen tödte, so werde er für ihn die ganze Gemeinde tödten, die Moscheen zerstören und in allen Ländern Leute aufstellen, die den Muslimen auflauerten und sie umbrächten. Da liess der Herrscher von Churâsân von ihnen ab und liess sich von ihnen die Kopfsteuer zahlen[401]). In den Staaten des Islâm sind ihrer nur wenige. In der Stadt des Heils (Bagdâd) habe ich von ihnen unter der Regierung des Mu'izz-ad-daula[402]) ungefähr dreihundert kennen gelernt; in der gegenwärtigen Zeit aber sind von ihnen in der Residenz kaum mehr als fünf zu finden[403]). Diese Manichäer heissen Adschârî[404]) und leben auf den Dörfern von Samarkand, Sogd und vorzugsweise in Nûnkat[405]).

Die Namen und Aufzählung der Vorsteher[406]) der Manichäer unter der Herrschaft der Abbâsiden und vor dieser Zeit[407]).

Al-Dscha'd ben Darham[408]) ist derselbe, von dem Marwân ben Muhammad seinen Beinamen erhielt, so dass er Marwân al-Dscha'dî genannt wurde. Er war der Erzieher desselben und seines Sohnes und verführte jenen zum Unglauben[409]). Hischâm ben 'Abdalmalik tödtete Dscha'd unter seinem Chalifate, nachdem er ihn lange in der Gewalt des Châlid ben 'Abdallah al-Kasrî gefangen gehalten hatte[410]). Man erzählt, dass die Familie des Dscha'd an Hischâm eine Bittschrift übergab, worin sie über ihre Hilflosigkeit und die lange Gefangenschaft des Dscha'd klagte[411]). Ist er denn noch am Leben? erwiderte Hischâm und schrieb an Châlid mit dem Befehl ihn zu tödten, was an einem Opferfest auch wirklich geschah, indem er ihn anstatt der Opfer tödten liess, nachdem er auf der Kanzel verkündigt hatte, dass diess auf Befehl des Hischâm geschehe[412]). Er, Châlid nämlich, wurde

selbst des Unglaubens bezüchtigt, indem seine Mutter eine Christin war, und auch Marwân al-Dscha'dî war ein Ungläubiger[413]).

Einige der Scholastik ergebene Vorsteher[414]) der Manichäer, die äusserlich sich zum Islâm bekannten, innerlich aber dem Unglauben huldigten.

Ibn Ṭâlût — Abû Schâkir — Ibn Achî Abî Schâkir (Brudersohn des vorhergehenden) — Ibn al-A'dâ al-Ḥarîzî — Nu'mân — Ibn Abî'l'audschâ — Ṣâliḥ ben 'Abdalḳaddûs[415]). Alle diese Männer schrieben Bücher zur Vertheidigung der zwei Principe[516]) und der Schulen ihrer Anhänger, und bekämpften viele Schriften, die die Scholastiker darüber verfasst hatten[417]). — Unter den Dichtern werden folgende genannt: Baschschâr ben Burd[418]), Isḥâḳ ben Chalaf[419]), Ibn Sinâna[420]), Salim al-Châsir[421]), 'Alî ben al-Chalîl[422]), 'Alî ben Ṯâbit und die von ihnen zuletzt bekannt wurden: Abû 'Îsâ al-Warrâḳ — Abû'l'abbâs an-Nâschî — al-Dschubhânî[423]) Muḥammad ben Aḥmad.

Erwähnung der Fürsten und Staatssecretaire[424]), die des Unglaubens beschuldigt werden.

Die Barmakiden alle, wie man sagt, mit Ausnahme Muḥammad's ben Châlid ben Barmak waren Ungläubige und Gleiches wird von al-Faḍl und seinem Bruder al-Ḥasan behauptet[425]). Auch der Secretair des Mahdî, Muḥammad ben 'Ubeidallah[426]), war ein Ungläubiger und bekannte sich offen als solcher, weshalb ihn Mahdî tödten liess.

Ich fand von der eignen Hand eines bemerkt, welcher der Sekte angehörte, dass Mâmûn[427]) sich zu ihr zähle. Damit aber spricht er eine Lüge aus. Ferner soll Muḥammad ben 'Abdalmalik az-Zajjât[428]) ein Ungläubiger gewesen sein.

Einige der Vorsteher der Manichäer unter der Herrschaft der Abbâsiden.

Abû Jaḥjâ der Vorsteher — Abû 'Alî Sa'îd[429]) — Abû 'Alî Radschâ — Jazdânbacht. Das ist derjenige, den Mâmûn aus Rei zu sich beschied, nachdem er ihm einen Sicherheitsbrief gegeben hatte. Es besiegten ihn aber die Scholastiker bis zum Schweigen, worauf Mâmûn zu ihm sagte: Werde Muslim, Jazdânbacht, und wäre nicht der Sicherheitsbrief, den wir dir gegeben haben, so würdest du Händel mit mir bekommen. Darauf erwiderte ihm Jazdânbacht: Deine Mahnung, Fürst der Gläubigen, soll befolgt werden und dein Wort Annahme finden. Doch gehörst du zu denen, welche die Menschen nicht zwingen ihre Glaubensmeinungen aufzugeben. — Gewiss, entgegnete Mâmûn. Und er bestimmte ihm zum Aufenthalt den District al-Muḥarram[430]) und vertraute seinen Schutz Wächtern an aus Furcht, es könne ihm der gemeine Pöbel nachstellen. Er war übrigens Schönredner und zungenfertig.

Einige Vorsteher derselben in der gegenwärtigen Zeit.

Der Sitz des Vorsteheramtes wurde nach Samarkand verlegt und man bestimmte, dass es ausschliesslich an diese Stadt gebunden sein sollte, nachdem dasselbe (bisher) nur in Babylon als allein berechtigt gegolten hatte, und der Vorsteher derselben hält sich in der gegenwärtigen Zeit dort auf[431]).

Commentar.

Commentar.

1) المنانيّة syr. ܡܢܝܟܝܐ die Manichäer, ein anomales Relativ von مانى und vielleicht etwas spätern Ursprungs, wofür die eigentliche und regelmässig abgeleitete Form مانوىّ, Plur. مانويّة neben مانويّون (z. B. in Hyde's Veterum Persarum Historia Ed. II. S. 281), sich durchaus bei Scharastânî (Book of religious and philosophical Sects by Cureton London 1846. S. 188 flg.), stellenweise in dem und jenem Codex des Fihrist, bei Assemani (Bibl. Orient. III, I. S. 220), Abû'lfedâ (Hist. anteisl. ed. Fleischer S. 82), in einem Verse des Mutanabbî (Ed. Dieterici S. 661):

وكم لِظلامِ الليلِ عندك*) من يدٍ   تُخَبِّرُ أَنّ المانويَّةَ تَكْذِبُ**)

*) Im türkischen Ḳâmûs, der denselben Vers citirt, steht عندى.

**) Der Commentar setzt hinzu: المانويّة اصحاب مانى وهو يقول بالنور والظلمة يقول الخيرُ كلّه فى النور وهو الذى ياتى بالخير والشرّ كله فى الظلمة وردّ عليه المتنبى فى هذا البيت فقال كم نعمة للظلمة تُبيّن انّ هؤلآء الذين نسبوا الشرّ اليها كاذبون ليس الامر على ما قالوا ثم بيّن تلك النعمة فقال الخ

und anderwärts findet. Die Form المنانيّة, die häufig genug المنّانيّة geschrieben wird und in ihrer Verdoppelung des n an das Mannichaeus aus gleich gutem Grunde anstatt Manichaeus erinnert, ja vielleicht in gegenseitigem Zusammenhang mit dieser Bezeichnung steht (s. Anm. 3), kommt vielfach in spätern und vorzugsweise christlichen Schriftstellern vor, während die Schreibart المنّانيّة sicher ihre Entstehung den Anhängern des Mânî verdankt, die ihre Benennung mit dem Namen Gottes المنّان der Wohlthätige, der Gütige in Verbindung brachten und sich dadurch zu ehren suchten. Eutychius, der nur die Formen منانى (s. später Anm. 58. القلم المنانى und الخط المنانى, und die Abhandlung Al-Ḳindî S. 43 الرّدّ على المنّانية) und im Plur. المنانيّون und المنانيّة hat, sagt (Annal. I, S. 386): فسمى التابعين لدينه والقايلين بمقالته منانين (منانيين (l. مشتقّ من اسم مانى. Ebenso hat al-Makîn (s. Hotting. Hist. Orient. S. 166) المنانيّة, und einzelne Handschriften des Fihrist schreiben sogar المانونية (s. Text S. 51 Anm. 5) und المانية, Formen, die wir einstweilen den Abschreibern anheimgeben müssen. Ueber das unregelmässig eingeschobene نون bemerkt schon Jâḳût (im معجم البلدان s. die Ssabier von Chwolsohn II, S. 549): حرّان بتشديد الرآء واخره نون ... والنسبة اليها حرنانى بعد الراء الساكنة نون على غير قياس كما قالوا منانى فى النسبة الى مانى والقياس مانوى وحرّانى d. h. „Von Ḥarrân ist das Beziehungsnomen Ḥarnânî mit eingeschobenen n nach dem stummen r unregelmässig gebildet wie Manânî der Manichäer als Beziehungsnomen von Mânî. Die regelmässige Form ist Mânawî und Ḥarrânî". — Ein anderes Beispiel mit eingeschobenen Nûn ist ميسنانى, ganz ebenso von ميسان gebildet, wie die angeführten zwei Beispiele. S. Lex. geogr. I, S. 402.

Anmerkung 6. — Das Nûn nimmt auch sonst am Ende in der Nisbe eine wechselnde Stellung ein, z. B. بادرقانى von بادرقا, wo man بادرقاى oder بادرقاوى erwartet, زوزانى von زوزا, wo die Handschriften, wie zum grossen Theil in ähnlichen Fällen, auch regelmässiger زوزائى schreiben, بهرانى von بهراء, wovon بهراى oder بهراوى das regelmässigere wäre, صيدانى und صيداوى von صيداء, باقلانى von باقلا, مشغرانى von مشغرا u. s. w. Vgl. über derlei Formen Ibn Challikân (Ausgabe von de Slane) S. 191, 302, 422, 683 und vorzüglich Veth im Supplementum unter شيطانى.

2) Das ist der bereits oben in der einleitenden Vorerinnerung S. 30 erwähnte Verfasser des Fihrist.

3) Dem Namen Mânî مانى, syrisch ܡܐܢܝ oder ܡܢܝ, den man vielfach zu erklären versucht hat, sind ziemlich wunderliche Bedeutungen angedichtet worden. Ist er symbolisch, so wird es schwer sein, ohne ursprünglichen Fingerzeig das Richtige zu finden. Die griechischen und lateinischen Kirchenväter, unter der Voraussetzung, dass dieser phrygische oder paphlagonische bei den Griechen so häufig vorkommende Sklavenname (δουλικὸν ὄνομα) Μανῆς oder richtiger Μάνης ein selbstgewählter und einem frühern, dem eigentlichen Namen des Sektenhauptes Cubricus Κούβρικος, Corbicius, Corbitius oder gar Urbicus, substituirter sei, knüpften an die Tonverwandtschaft desselben mit μανείς gern den Begriff des Rasenden oder Verrückten und bedienten sich seiner zu mancherlei Anspielungen, auf die ich hier nicht weiter zurückkomme. Das Motiv jener Namensänderung, von der unser Muḥammad ben Isḥâḳ ebensowenig etwas weiss wie irgendeine andere orientalische Quelle, ist ein mehr oder weniger untergeschobenes. So sagt z. B. Petrus Siculus (s. Petri Siculi Historia — edita per Matthaeum Raderum Ingolstadt 1604. S. 23): Deinde ne sibi servile nomen ignominiosum esset (oder wie Photius in der nachher zu erwähnenden Stelle: ne sibi servitus vitio verteretur), pro Cubrico se Manem, quod Persarum lingua sermonem ὁμιλίαν valet, appellavit. Ein passender Ausweg!

Mânî hätte dann nur in den Augen der Griechen den einen Sklavennamen Cubricus mit dem andern Μάνης vertauscht, während Μάνης die ganz richtig aus مانی gräcisirte Form ist, von der Reland (Dissertatio de reliquiis linguae persicae S. 193) unter Manes bemerkt: Nomen proprium apud Persas, quo multi inclaruerunt. Andere, wie Epiphanius (Haeres. 66. Cölner Ausg. 1682. I, S. 617), suchten die Etymologie im Babylonischen oder Chaldäischen מאן σκεῦος Gefäss oder Geräthschaft, da Mânî Chaldäer oder Assyrer sei, mit nicht viel mehr Glück. — Cyrillus (Archiep. Hieros. Catech. 6) und Petrus Siculus (s. oben) meinen, das Wort Mânî bedeute im Persischen ὁμιλία oder, wie Photius (Archiep. Constantinop., Enarratio de recentiorum Manichaeorum repullulatione in Biblioth. veterum patrum cura Gallandii Venetiis 1779. Tom. XIII, S. 607) will, ὁμιλητικὸς καὶ πρὸς διάλεξιν δραστήριος, was vortrefflich passe, da Mânî ziemlich beredt und zum Disputiren geschickt gewesen sei. Von wo diese Männer, von denen der eine den andern abschrieb, ihre Behauptung entlehnten, ist nicht zu ermessen, da das heutige und sonstige Persisch, soweit wir es kennen, von einer solchen Deutung nichts weiss. Ueber andere Erklärungsversuche verweise ich auf Hotting. Hist. Eccles. Novi Testam. Enneas I, S. 151 (1), Johann Christoph Wolf, Manichaeismus ante Manichaeos, Hamburg 1707. S. 214. flg., Fabricii Biblioth. Graeca V, S. 281. Anm. *, Entwurf einer vollständigen Historie der Kezereien I, S. 691 —93, wo den Verfasser, Christian Wilh. Franz Walch, das مانی نقاش Mânî der Bildner oder Maler bei Hyde (a. a. O. S. 281) zu der Meinung verführt hat, dass Mânî im Persischen Maler bedeute, Hyde a. a. Orte S. 281—285, de Beausobre, Hist. critique de Manichée et du Manicheisme I, S. 69 flg., Joh. Laur. Moshemii de rebus Christianorum ante Constantinum M. Commentarii S. 734 und noch anderwärts, aber immer nur wiederholend.

Wir geben dem Cyrillus, Petrus und Photius recht, dass der Name ein persischer sei, nur ist ihre Deutung desselben bei unglücklichen Versuchen stehen geblieben. Auch die Neuzeit hat nicht vermocht, eine sichere und völlig zufriedenstellende Ansicht zur allgemeinen Geltung zu bringen. Nachdem

Peter von Bohlen den Namen aus dem Sanskrit in der Bedeutung Juwel abgeleitet hatte, ist Lassen (Indische Alterthumskunde Bd. 3. S. 495, 2) auf das Altpersische zurückgegangen, wo manich Geist bedeute. — Ritter (Die Stupa's S. 198) bemerkt: Mani im Chinesischen, von Man'i im Sanskrit d. h. fleckenlos, sei der Name der Perle, die daher auch Mandaritâ, die Reine heisse, weil sie glänzend, rein, ohne Flecken sei. — Ferner wird in der türkischen Uebersetzung des Burhâni Ḳâṭiʿ das Wort مانى durch نادر singularis, rarus erklärt, und könnte man es für kostbar, ähnlich فريد = solitaire nehmen, so gäbe diess einen Anhalt für die Bedeutung Juwel, Perle unio. — Von Hammer-Purgstall (Wiener Jahrb. Bd. XC, S. 28, 4) glaubt das Wort Mânî mit den Kriegsfahnen der Mongolen und Buddhadiener, die mit geheimnissvollen und astronomischen Figuren und Zeichen bemalt waren, in Verbindung bringen zu müssen, wenigstens so, dass er dadurch Ertengi Mânî der Gemäldesaal Mânî's (s. Anm. 384) zu erklären versucht. — Pott endlich, der (Zeitschrift der DMG., Bd. XIII, S. 385—386) Mehrerlei von dem bisher Bekannten und Zulässigen über die Etymologie von Mânî zusammenstellt, kommt auch nur zu dem Resultate: „Man wird also wohl zwischen den beiden Wörtern man (denken) und maṅi (Edelstein) zu wählen haben".

Neben der Benennung Manes kommt abwechselnd bei den griechischen und lateinischen Schriftstellern und schon in den Acta disputationis Archelai als ganz mit ihr identisch die Form Manichaeus vor, womit man gewöhnlich einen Manichäer bezeichnet und bereits Wolf a. a. O. bemerkt nach Augustin, dass Mânî diese Benennung seinen Schülern verdanke, die dadurch die Anspielung auf das griechische Μανείς unmöglich machen wollten. Andere geben andere Gründe an. — Um aber ganz von jener Zweideutigkeit des Wortes im Griechischen abzuleiten, verdoppelten sie sogar das n und schrieben Mannichaeus quasi Mannam fundens ex μάννα et χεῖσθαι. (Vgl. Anm. 1), wo wir derselben Verdoppelung des n um einer gleichzusagenden Etymologie willen begegneten). — Mit Chwolsohn (a. a. O. I, S. 807) anzunehmen, es möchte der Name „Manichäer" vielleicht eine corrumpirte Bildung von dem be-

kannten Mando-di-Chajo der Mendaïten sein, halte ich für gewagt und fern gelegen.

4) فتّق H., فتق C., فنّق L., فىق V., alles Schreibweisen, welche die einzelnen Codices auch später festhalten, so oft der Name vorkommt, nur dass V. فتق mit den Puncten und L. an einer Stelle فنق ohne Taschdîd schreibt. Unzweifelhaft ist فُتّق die einzig richtige Lesart, der auch die Formen Πατέκιος Patecius, Phatecius, Patricius (s. Jacobi Tollii Insignia itinerarii Italici in der Formula receptionis Manichaeorum S. 144 und Beausobre I, S. 66—67 und S. 66 Anm. 7) فديك Fadîk bei Mas'ûdî, in den Goldenen Wiesen, abgesehen daselbst von vielen Corruptionen in einzelnen Handschriften wie يزيد، درمك u. s. w.) und selbst فاتن Fâtin in der Handschrift entsprechen, die Hyde (s. S. 281) benutzte, zugleich aber فاتن anstatt des richtigern فاتك Fâtik verwarf, welches sich auch in der vollständigen Ausgabe Schahrastânî's (S. 188) findet und von Haarbrücker in deren fleissiger Uebersetzung (I, S. 285) durch Fâtik wiedergegeben wurde. Der Tlaut ist hier überall gesichert, und daher das von Chwolsohn (I, S. 123) nach der trotz ihres Alters nicht eben besten Leydner Handschrift des Fihrist aufgenommene Fonnaq فُنّق nicht zulässig. Auch später unter den von Mânî und den Imâmen nach ihm verfassten Sendschreiben findet sich eine رسالة فتق العظيمة „das grössere Sendschreiben an Futtaḳ" betitelte Schrift (s. Anm. 332, 346).

Die drei Formen فديك bei Mas'ûdî, فتّق im Fihrist und فاتك bei Schahrastânî sind allerdings in ihrer Schreibweise so verschieden, dass man in ihnen viel eher eine Transscription dieses Namens aus einer fremden Sprache, der er angehört, anzunehmen als dieselben für ursprünglich zu halten hat. Selbst Πατέκιος ist schwerlich ein ursprünglich griechischer Name und sicher anderswoher eingebürgert. Wir gehen daher, da später gesagt ist, dass Futtaḳ seinen Ursprung auf Hamadân, also auf das eigentliche Persien zurückleitet, später aber nach Babylon auswanderte und sich in Ctesiphon nieder-

liess, mit der Vermuthung wohl am richtigsten, dass sein ursprünglich altpersischer Name durch das Medium des Babylonischen oder Chaldäischen alterirt und so die Verschiedenheit der Schreibweise bei den Arabern veranlasst wurde. Das beigefügte persische Bâbak und Barzâm bestätigt die persische Ableitung, dass wir nicht nöthig haben, die von Muḥammad ben Isḥâḳ auf das bestimmteste angegebene Abstammung Mânî's wo anders zu suchen, und die Frage über sein wirkliches Vaterland abermals in das Gebiet der Unsicherheit zu verweisen. S. Anm. 6 und 27.

5) Der von der Ehrfurcht oder Pietät eingegebene Zusatz Paterculus, Väterchen, Papa. Doch ist Bâbak auch persischer Name. So hiess z. B. der Vater des Gründers der Dynastie der Sasaniden Ardeschîr (Artaxerxes).

6) Im Ḳâmûs heisst es: حسكان ككحبان في نسب جماعة نيسابوريين. Diese Angabe, dass Ḥaskân die Bezeichnung einer aus Nisabur stammenden bedeutenden Anzahl Männer sei, führt der türkische Ḳâmûs, Bulaker wie Constantinopolitaner Ausgabe, etwas näher durch den Zusatz محدثيندن نيسابورى بر جماعتك نسبلرى رجالندندر aus, dass es Traditionskundige oder Traditionsüberlieferer seien, nur dass hier nicht von jener frühern, sondern von der Zeit nach Muḥammad die Rede ist. Selbst wenn also Futtaḳ dieser Familie aus Nisabur nicht angehört, so ist doch durch diese Angabe erwiesen, dass auch sein Geschlecht und seine Abstammung dem Namen nach eine echt persische ist.

7) Der Name Meis führt auf eine mythische Spur. Der türk. Ḳâmûs sagt: وميس بر نوع شجر عظيم اسميدر بو شجر يونانيده لوطوس وتركيده يبان ببرى اغاجى ديدكلريدر Meis sei der Name einer Art grosser Bäume. Dieser Baum heisse bei den Griechen Lotus Λωτός und bei den Türken Jebân biberî agâdschî d. i. wilder Pfefferbaum, فلفل برّى im Arabischen, agnus castus, Kloster- oder Mönchspfeffer, Keuschbaum.

Wir können diese lexikographische Zusammenstellung, ihre Rechtfertigung oder Widerlegung, hier nicht weiter verfolgen, erinnern aber daran, dass der Lotus in seiner vielartigen Gestalt als lilienartige Pflanze, als Staude, Strauch oder

Baum, im ganzen Orient eine hervorragende Rolle spielt. Eine Art desselben in Afrika mit geniessbaren Früchten hat bereits in der alten Welt durch die Lotophagen besondere Aufmerksamkeit auf sich gezogen, aber auch bei unserm Schriftsteller (s. Anm. 190) begegnen wir einer besondern Gattung Lotus, der ein milchartiger Saft zugeschrieben wird. Er nennt den Baum an der betreffenden Stelle لوطيس Lûṭîs d. i. Lotus*) und gibt ihm eine mythische Beziehung insofern als er Adam die Milch gewährt, um seinen Sohn, dem er anfänglich den gleichen Namen Lûṭîs beilegte, bis er ihn in Schâṭil d. i. Seth umwandelte, damit zu ernähren. Bedeutsamer aber wird uns der Name für die Mutter des Mânî, wenn wir an das erinnern, was Abel-Remusat in seinem Essai sur la cosmographie et cosmogonie des Buddhistes (s. Melanges posthumes S. 100) bemerkt: Le lotus, qui porte la graine des mondes, sort de l'océan des parfums etc. Es ist daselbst von den verschiedenen Welten die Rede, und wenn gesagt wird, dass der Lotus das Samenkorn der Welten trägt d. h. dass die Welten sich aus ihm entwickeln und hervorgehen, so sehen wir, welche Beziehung in den Namen der Mutter Mânî's, Meis, hineingelegt werden konnte, da ja überhaupt in dem ganzen System des Mânî das kosmische Element nicht zu verkennen ist. Vgl. Creuzer in Symb. I, S. 412. II, S. 43, 45, 248.

8) Was es mit dem Ursprunge und der Etymologie des Wortes Utâchîm als eines Frauennamens für eine Bewandtniss habe, wage ich nicht zu erklären. Die Form verräth mehr semitische als persische Anklänge und unterliegt vielleicht der oder jener Modification durch die arabische Transscription. Muthmasslich liegt auch diesem Worte ein mythischer oder symbolischer Begriff zum Grunde.

9) Mar Marjam d. i. die heilige Maria, wie noch heute in Syrien und Aegypten die heilige Mutter Gottes von den Arabern genannt wird. Der Codex C. hat nur das einfache Marjam مريم, der aus dem Hebräischen ins Arabische, Persische und Türkische hinübergenommene Namen מִרְיָם, welcher in seiner ursprünglichen Form Μαριάμ statt des gewöhnlichen

*) Der Unterschied der Formen Lûtûs und Lûtîs darf in der Transscription nicht stören.

Μαρία Maria selbst im N. T. wiederkehrt. In jedem Falle erinnert dieser Namen der Mutter Mânî's an den biblischen Ursprung und will christlich aufgefasst und dadurch den Christen empfohlen sein.

Wir dürfen nach alledem den Umstand nicht übersehen, dass in die dreifache Benennung der Mutter Mânî's trotz aller Unsicherheit, die dadurch herbeigeführt wurde, absichtlich verschiedenartige nach mehrern Seiten hin deutsame Beziehungen, die den höhern Ursprung des Sektenhauptes beurkunden sollten, hineingelegt wurden. Man gedachte ihn schon von seiner Geburt an mit einem heiligen Glanze zu umgeben und dadurch ihm Anhänger der verschiedensten Glaubensrichtungen zuzuführen.

Was wir nun aber mit dem Namen Κάροσσα Carossa, welcher der Mutter Mânî's in der Abschwörungsformel (s. Tollii Insign. S. 144) beigelegt wird, jenen selbst dem Laute nach durchaus verschiedenen Namen bei unserm Verfasser gegenüber anfangen sollen, da eine Annäherung zwischen ihnen schwerlich anzubahnen sein wird, weiss ich nicht. Der Name an sich ist wol kaum als griechisch oder römisch nachzuweisen, erinnert vielmehr an gräcisirte Formen wie Ἄτοσσα, die Gemahlin des Cambyses und Darius Hystaspis, so dass also wie in Πατέκιος auch in Κάροσσα irgendeine einheimische d. h. hier persische Ursprungsform zu Grunde liegen wird, ohne diese, wie Πατέκιος in فتّق, فديك oder فاتك, nachweisen zu können. Dennoch muss man glauben, dass, wenn die Abschwörungsformel den Namen des Vaters Mânî's richtig wiedergibt, sie auch für den der Mutter einen Anhalt gehabt haben muss. Leider findet sich derselbe in keiner bis jetzt bekannten Schrift weiter. Auch Mas'ûdî und Schahrastânî nennen nur den Vater und unser Muḥammad ben Isḥâḳ ist der erste, der die Mutter aus einheimischen Quellen benamt. Chwolsohn ist (I, S. 125 und 127) über die Namen hinweggegangen.

10) Alle Codices الاسعانيه, was bedenklich machen muss es hier sogleich mit Hammer-Purgstall (Wien. Jahrb. Bd. XC, S. 10) Aschghaniten und mit Chwolsohn (I, S. 127) Aschganiden (Arsaciden) zu übersetzen und das von ersterem hinzugefügte Fragezeichen möchte wenigstens an dieser Stelle berechtigt

sein. Bleiben wir also zunächst bei der allgemeinen Lesart stehen, so können die As'anier immerhin ein recht geachtetes, uns aber unbekanntes persisches Geschlecht sein wie tausend andere, ähnlich dem der Ḥaskânier in Nisabur und sicher anderwärts in Persien, von dem der Vater des Mânî abstammte. Doch ist die Uebersetzung Aschganiden nicht unbedingt zurückzuweisen. Im achten Buche des Fihrist werden die aschganischen Könige erwähnt, und es liest daselbst H. الاشغانية, V. الاشعانية und L. الاسعانية, letztere Handschrift also ganz wie hier, während auf der folgenden Seite alle Codices ملوك الاسكانية schreiben. Die gewöhnliche arabische Schreibweise ist الاشغانية und الاشغانيون z. B. Hamza Ispah. S. 14, 17, 40 vgl. mit 16 oder الاسكانية wie im Fihrist. Es ist demnach möglich, dass an unserer Stelle الاشغانية statt الاسعانية zu lesen und dann der Mutter des Mânî die Abstammung aus königlichem Geblüt gesichert wäre. Während letztere Annahme viel zur Verherrlichung Mânî's beitragen, ihn mit Hoheit umgeben und seinem ganzen Unternehmen Vorschub leisten konnte, würde auf der andern Seite in Betracht kommen müssen, wie seine Stammgenossen die Arsaciden es bei den Sasaniden, unter denen er auftrat und deren Ahnherr den letzten der Arsaciden stürzte, verwirkt hatten, ihn solcher Verfolgung und so schmählichem und entehrendem Tod auszusetzen.

11) Die Handschr. lesen hier so: C. اسعف فهى والغربان
H. اسعف فهى والعرىان
L. اسقف متى والعرىات
V. اسقف مىى والعرىان

Das die einzige gründlich verwahrloste und wahrscheinlich schon in den ersten Abschriften verdorbene Stelle im ganzen Abschnitte, an welcher alle Heilungsversuche bis jetzt fehlschlugen. Wie es scheint ist in den Worten die Angabe irgend einer körperlichen Beschaffenheit Mânî's enthalten. Das Wort أَسْقَفُ, das longus simulque incurvus oder crassis et magnis ossibus praeditus erklärt wird, bedeutet mit veränderten Vokalen أُسْقُفّ einen christlichen Bischof, ist jedoch hier in dieser Bedeutung in keinem Falle zulässig, trotzdem dass

der einzige Abû'lfaradsch, gewiss aber mit Unrecht, ihn in seiner Historia dynastiarum (S. 130) zu einem قسيس الاهواز d. h. zu einem christlichen Presbyter in Ahwâz stempelt. Ein Codex und nicht der schlechteste, vielleicht auch der ihm verwandte (H.) schreibt اسعف ulceribus laborans in capite aut facie, immer also, lesen wir so oder so, begegnen wir einem körperlichen Gebrechen. Was aus dem zweiten Worte zu machen sei, bleibt völlig räthselhaft. Dazu kommt das störende و und der Artikel vor dem folgenden Worte, wodurch eine Verbindung ohne jede grammatische Berechtigung entsteht. Wäre das و mit dem vorhergehenden Worte zu verbinden, so könnte dann in فهي و oder متي و ein Wort zu suchen sein. Auch an die Lesart الفي والغربان liesse sich denken, die mit اسعف verbunden den Sinn geben würde, dass er an Mund und Hinterkopf am Ausschlag gelitten habe. Der Dual غَرْبان bedeutet hirqui oculi, also auch ein körperliches Gebrechen. Doch glaube ich an die angegebene Deutung selbst nicht. Entweder ist etwas ausgefallen oder die Verstümmelung so radikal, dass eine Wiederherstellung nur mit Hilfe neuer guter Handschriften zu bewirken sein wird, zumal auch das folgende من اهل حوحي وما يلي الخ sich nicht recht anschliessen will.

12) An einer andern Stelle des Fihrist, wo erzählt wird, dass aus demselben Gebiet Chusrau al-Arzumakân der Stifter einer neuen Lehre hervorgegangen sei, schreibt die Handschrift C. جوجي, H. جوخي, C. حوخي, V. حوحي, jede verschieden. Der Text fügt hinzu من قرية على النهروان, aus einem Ort am Flusse oder Kanal Nahrawân. Letzterer, der seinen Namen mit einem bedeutenden Gebiet und einer kleinen Stadt, vier Parasangen oder 12 Meilen von Bagdad, theilt, durchströmt die auf dem östlichen Ufer vom Tigris gelegene Stadt und bewässert einen Theil des Gebiets von Bagdad. Sein Flussgebiet erstreckt sich nämlich von Bagdad bis Wâsiṭ und gehörte zu den cultivirtesten und städtereichsten Landstrichen (s. Ḳazwînî II, S. 316). — Obwol nun die verschiedenen Lesarten eine mehrfache Deutung zuliessen, so liegt doch das auch in dem von Juynboll herausgegebenen

Lexicon geographicum erwähnte جوخا oder جوخى zu nahe, um hier nicht vorzugsweise aus mehrfachen und gewichtigen Gründen in Frage zu kommen. Zwar steht dort nur, جوخا (oder جوخى s. in derselben Stelle كورة جوخى) werde genannt نهر عليه كورة واسعة فى سواد بغداد بالجانب الشرقى „ein Fluss oder Kanal, an dem ein weites Gebiet in dem Sawâd genannten Districte Bagdads an dessen östlicher Seite sich hinzieht“, allein die ganze Stelle verräth, dass jenes Gebiet den Namen mit dem Kanale theile. Und so ist es, da nicht nur aus den oben angegebenen Worten des Fihrist هذا ايضا من جوخى من قرية على النهروان, sondern auch aus Mas‘ûdî (Notic. et Extr. VIII, S. 153, wo statt جرخى offenbar mit andern Handschriften جوخى zu lesen ist) auf das bestimmteste hervorgeht, dass ein Landesstrich (in der Nähe und unterhalb des alten Ctesiphon) den Namen جوخا oder جوخى führte. Derselbe bildete unter den Umajjaden einen besondern Verwaltungsbezirk, der z. B. von dem Statthalter der beiden ‘Irâḳ al-Ḥaddschâdsch dem Sohne des Begründers der arabischen Grammatik Abû'laswad ad-Dualî, Abû Ḥarb, anvertraut wurde. S. Ibn Ḳuteiba S. 222, wo ebenfalls جوخى steht. Den Ort nun aber, wo Mânî's Geburtsstätte in jenem Gebiet zu suchen sein würde, kennt unser Verf. namentlich nicht, und deshalb heisst es auch an unserer Stelle, er gehöre zu den Bewohnern oder Eingebornen von Dschûchâ und dem Striche, der an Bâdarâjâ und Bâkusâjâ (s. die folg. Anm.) grenzt. Wir werden demnach als Vaterland Mânî's bis jetzt (vgl. damit Anm. 27) jenes Gebiet zu betrachten haben, das von dem Tigris und dem Flusse oder Kanal Nahrawân umspült in der Richtung von Ctesiphon nach dem spätern Wâsiṭ hin an der Grenze von Bâdarâjâ zu suchen ist. Noch aber muss daran erinnert werden, dass unsere Zeugen arabische Geographen sind, die obwol einheimisch doch von jener Gegend aus der Zeit berichten, wo sie schrieben. Nun aber fällt die Geburt Mânî's in die ersten Jahrzehnde des dritten Jahrhundertes und es wird dadurch fraglich, welchen Namen jene Landschaft Dschûchâ in damaliger Zeit gehabt habe.

Die Nachbargebiete Bâdarâjâ und Bâkusâjâ führen chaldäische Namen, und so könnte auch der Benennung جوخا oder جوخى Dschûchâ ein chaldäischer Ursprung zu Grunde liegen. Doch dürfen wir hierbei nicht stehen bleiben.

Höchst verführerisch ist nämlich die Möglichkeit mit allem Ernst bei Dschûchâ an das uralte Coche zu denken, dessen arabische Transscription dem جوخا oder جوخى ganz nahe liegt und theilweise von den Handschriften geradezu in Schutz genommen wird. Der ganze Unterschied besteht in einer Verwechselung oder Veränderung des ج in خ oder ح, sodass Coche arabisirt حوحا (حوحى) oder خوخا (خوخى) lauten würde und auch im Syr. ܟܘܟܐ geschrieben wird. Dazu kommt, dass die Syrer Dschûchâ ebensowenig kennen wie die Araber Coche und beides ist um so auffallender, da ihnen insgesammt unbedeutendere Ortschaften in jener Gegend geläufig sind. Jenes Coche, Κωχή oder Χωχή, lag unmittelbar zwischen Seleucia und Ctesiphon hart an dem westlichen Ufer des Tigris in sehr fruchtbarer Gegend, die von ihm den Namen hat und mit den Campi Cauchae bei Plinius VI, 31 wol ein und dasselbe ist. Auf ihrem Gebiet wurde Seleucia Σελεύκεια (سليق bei Assem. III, II. S. 22 statt des gewöhnlichen سليقية oder سلوقية) von Seleucus Nicator gegründet und ebenso von den Parthern ihr fast ganz gegenüber Ctesiphon. Dagegen ist es sicher nicht zulässig Coche und Seleucia zu identificiren, wie man mit Hilfe einer Stelle des Ammian (XX, IV. 5. Ed. Bipont.) versucht hat, obwol auch spätere Syrer aus jener Stadt diese durch Vergrösserung und Verschönerung hervorgehen lassen. Eutropius (IX, 18) lässt von Carus, der 283 n. Chr. seinen Tod fand, Ctesiphon und Coche, die er urbes nobilissimas nennt, einnehmen, wobei man allerdings eher an Seleucia als an Coche zu denken geneigt sein könnte. Arrian Lib. X seiner Παρθικα wiederum (s. Stephanus Byzant. unter Χωχή und Müller in Fragmenta historicorum graecorum Paris 1849. Vol. III, S. 588) unterscheidet genau Seleucia von der κώμη Χωχή, und Cellarius (Notitia orbis antiqui II, S. 637) führt eine Stelle aus Gregorius Nazianzenus an, wo Coche als ein fester Platz zum Schutze Ctesiphon's geschildert wird,

die beide einander so nahe lägen, dass sie eine Stadt zu sein schienen, da sie bloss durch den Fluss getrennt würden. Auch Assemani (Bibl. Or. III, II. S. 623—624) stellt ganz richtig die Meinung auf, dass Seleucus Seleucia neben Coche erbaut habe, weshalb dieser alten Stadt ihr Name verblieben sei, und wir können hinzufügen, auch ihre Bedeutung. Sie war noch lange Zeit nach Mânî der Sitz eines chaldäischen und später nestorianischen Patriarchen und das Ansehen der dortigen Kirche wird wiederholt dadurch hervorgehoben, dass ihr Ritus für die andern nestorianischen Kirchen massgebend und sie noch im 9. Jahrhundert christlicher Zeitrechnung für die Nestorianer so ehrwürdig war, dass der im Jahre 190 d. Fl. (805 Chr.) zum Leibarzt des Chalifen Hârûn ernannte Gabriel, der Sohn des Bachtischua', die Leiche des Nestorius aus Aegypten in dieselbe schaffen lassen wollte (Assem. II, S. 115 und 316). Ebenda (III, I. S. 569) heisst es geradezu: In ecclesia magna Cochensi, quae est in urbibus regiis Seleucia et Ctesiphonte, und (III, II. S. 619): magnus Metropolita (nämlich der Nestorianer), qui Seleuciae in urbe regia Arsacidarum in magna ecclesia Cochensi sedet totiusque Orientis principatum tenet (s. auch S. 620), woraus hervorgeht, dass es einerlei ist, ob ich sage die Ecclesia Patriarchalis in Coche oder in den Schwesterstädten (al-Madâin bei den Arabern) Seleucia und Ctesiphon. Ja ebenda (III, II. S. 22 flg.) findet sich sogar der Versuch einen Grund anzugeben, weshalb die Kirche von al-Madâin Coche genannt würde سبب فى تسمية بيعة المداين كوخى. Der Heidenbekehrer Mârî habe nämlich die Tochter des Gouverneurs رئيس von Ctesiphon Akrah Mârdanschâh geheilt und dieser ihm dafür die ihm gehörenden Schilfhütten اكواخ akwâch geschenkt. Nachher sei die dort entstandene Kirche vergrössert worden. — So wollte also der Erzähler selbst den Namen Coche كوخى (vgl. auch III, I. S. 22 und 448) von اكواخ ableiten, obwol die Stadt Coche viel älter ist als ihre christliche Kirche, und ihren Namen nicht erst im 2. Jahrh. nach Chr. erhielt, jedoch demselben immerhin jene oder eine ähnliche semitische Etymologie zu Grunde liegen mag. (Vgl. dazu S. 623). Ferner darf nicht ausser Acht gelassen werden, dass der Vater Mânî's sich in Madâin und

zwar an dem Orte, der den Namen Ṭeisifûn oder wie andere Araber aussprechen Ṭeisafûn d. i. Ctesiphon führt, also ganz in der Nähe von Coche niedergelassen habe (s. Anm. 27).

Dazu kommt, dass Coche mit dem Kloster Ḳunnâ دير قنى in nächste Verbindung (s. Anm. 13) gesetzt wird. Es heisst von ihm im Lexicon geographicum, dass dasselbe gewöhnlich دير مرمارى (مر hier wie oben in مر مريم statt مار) Kloster des h. Mârî genannt werde, was allerdings mit der Angabe stimmt, dass der im Jahre 81 nach Chr. gestorbene Mârî dort begraben liegt. Es sei 16 Parasangen (48 Meilen) von Bagdad entfernt und befinde sich auf dessen Ostseite. Ḳunnâ nämlich sei einer der Flecken des Flusses oder Kanales Nahrawân und zwischen ihm und dem Tigris nur eine Meile Entfernung und geradeüber auf der Westseite des Tigris liege der Flecken al-Dschuḍeida, der auch Deir Askûn genannt werde.

Alle diese Gründe zusammengenommen, die ich nicht wiederholen will und zu denen in der folgenden Anmerkung noch andere kommen, lassen für mich keinen Zweifel übrig, dass unter dem obenerwähnten جوخى oder جوخا Dschûchâ nichts anderes als كوخى oder خوخى oder mit weichern Lauten حوخى zu suchen sei, dass dessen Gebiet, oder, worauf bei der vorliegenden Untersuchung auch etwas ankommt, dessen Sprengel, seitdem das Christenthum sich hier festsetzte, sich auf beiden Ufern des Tigris ausdehnte und auf dem östlichen sich zunächst bis Bâdarâjâ (Abû'fedâ S. 294 seiner Geographie versetzt die Stadt in das Gebiet von Wâsiṭ, zn seiner Zeit nämlich d. i. um das Jahr 1300 Chr.) erstreckte, und dass folglich die Geburtsstätte Mânî's bis jetzt (vgl. dazu weiteres Anm. 27) in dem östlichen Gebiet von Coche anzunehmen ist. In der Sache wird dadurch nichts von der frühern Deduction geändert; es handelt sich nur um Ausgleichung der Namen und Schreibweise Dschûchâ und Kûchâ oder Coche.

13) Es heisst wörtlich im Text: und was an Bâdarâjâ und Bâkusâjâ grenzt. — Beide Orte werden im Lexicon geographicum folgendermassen erwähnt: Bâdarâjâ bildet einen Bezirk طسّوج von Nahrawân und ist eine kleine Stadt in der

Nähe von Bâkusâjâ zwischen al-Bandandschîn und dem Gebiet von Wâsiṭ. — Von Bâkusâjâ heisst es: eine Stadt zwischen al-Bandandschîn und Bâdarâjâ zwischen Bagdâd und Wâsiṭ im entlegensten Gebiet von Nahrawân, (das wie oben bemerkt, sich auf der Ostseite des Tigris unterhalb Bagdâd bis nach Wâsiṭ erstreckt). Auch Bandandschîn liegt in demselben Gebiet. Assemani dagegen und seine Quellen an den verschiedenen Stellen sprechen sich nicht ausdrücklich darüber aus, auf welcher Seite des Tigris beide Ortschaften zu suchen seien. Es heisst bei ihm (II, S. 498): Bâdarâjâ und Bâkusâjâ (l. بادرايا وباكسايا statt بادرايا باكسايا) war ein Bischofssitz in der Provinz des Patriarchen von al-Madâin, wurde aber später eingezogen und dem Bisthum von Kaskar (s. die Einl.) einverleibt بطل وصار هذا الكرسى لاسقف كشكر. Ebenda (S. 449 und III, I. S. 264) wird der Bischof von Bâdarâjâ und Bâkusâjâ erwähnt, und Bâdarâjâ als Begräbnissort der Bischöfe von Seleucia und Sitz einer Schule (II, S. 394) mit Seleucia in Verbindung gebracht. Ferner wird in der Anm. 1 behauptet, dass derselbe Ort ܕܝܪܐ ܕܩܘܢܝ Deir Kûnî (Kûne) das Kloster Kûnî (Kûne) oder arabisch دور قُنّى (= دير قنى Deir Ḳunnâ) genannt werde, und dieselbe Behauptung (III, I. S. 191, Anm. 5) wiederholt, auch der Grund dafür (III, II. S. 22 flg.) dahin angegeben, dass der Verkünder des christlichen Glaubens im Orient Mârî مارى eine vornehme Matrone mit Namen ܩܘܢܝ Kûnî (Kûne, arab. قنّى) vom Aussatz geheilt und diese ihm dafür das Landgut zum Geschenk gemacht habe. (S. dieselbe Erzählung mutatis mutandis oben Anm. 12). Er bereits verwandelte daselbst den Feuertempel in eine christliche Kirche, in der er begraben liegen soll. Zu seinen Ehren gründeten die Bischöfe von Seleucia ein Kloster daselbst und eine Schule. Daher wird (III, I. S. 444) neben dem Bischof Mâr 'Abdâ von Bâdarâjâ als Rector der Schule رئيس اسكول Bachtischûa' genannt. Assemani bemerkt überdiess (III, II. S. 22): Badarajam vocant eum vicum, ubi Dor-Kena (d. i. Deir Kunnâ), und (S. 726) dass Bâdarâjâ ein kleiner Ort in Chaldaea nicht weit von Coche sei, wo die Erzbischöfe von Seleucia begraben zu werden pflegten. Aehnlich wie Mârî verkündete

unter Jazdadschard II. der aus einem Magier Christ gewordene h. Phetion den christlichen Glauben in Bâdarâjâ, Bâkusâjâ und Basendana im J. 457 Chr. Es mag also die Zwischenzeit über wieder Unglaube, magischer wie manichäischer, in jene Gegend eingezogen sein. Ferner wurde der Patriarch der Nestorianer von al-Madâin und nach der Verwüstung dieser Städte von Bagdâd in der grossen Kirche von Coche ordinirt und machte alsdann dem Kloster von Coche einen Besuch. Die Mönche gingen ihm bis an den Tigris entgegen (Assem. III, II. S. 677), was die Voraussetzung wahrscheinlich macht, dass der Patriarch zu Schiffe ankam.

Nehmen wir nun alle diese Angaben zusammen, so erhellt, dass Coche, Seleucia und Ctesiphon, das Kloster Kûni und der Ort Bâdarâjâ wie durch Lage so durch gegenseitige kirchliche Beziehungen in engster Verbindung mit einander standen, und Coche über alle diese Städte und ihr Gebiet eine hierarchische Oberhoheit ausübte. Nach Assemani lag Bâdarâjâ nahe bei Coche, das Kloster von Coche aber Kûni in Bâdarâjâ, Kloster und Kirche also nur durch den Tigris getrennt, wie die beiden Schwesterstädte Seleucia und Ctesiphon.

Bâkusâjâ ist weiter unterhalb näher an Wâsiṭ zu suchen oder wie Mas'ûdî (Not. et Extr. VIII, S. 152), der das alte Bette des Tigris in die Nähe von Bâdarâjâ und Bâkusâjâ legt, sagt, oberhalb Famija oder Apamia (Apamea Mesenes). Uebrigens verrathen ihre Formen den chaldäischen Ursprung, und das vorgesetzte Bâ با im Syrischen wie im Arabischen ist nichts als eine Abkürzung aus بيت beit Haus, wie schon Reiske (zu Ann. Musl. II, Anm. 17) bemerkt hat und eine grosse Anzahl anderer Orte beweist. Daher ist es auch einerlei, ob ich im Syrischen ܒܐܕܪܐܝܐ oder ܒܝܬ ܐܕܪܐܝܐ sage und Bâkusâjâ heisst syrisch ܒܝܬ ܟܘܣܝܐ. — S. auch Anm. 27 und Ibn Challikân Nr. 411.

14) Wie von Hammer-Purgstall (Wien. Jahrb. Bd. XC, S. 10) auf die Uebers. „war ein sanftmüthiger Mann" gerathen konnte, ist bei der Construction in seinem Codex احنف الرجال ganz undenkbar. Unstreitig schwebte ihm etwas wie احنف الرجال (C. liest اخيف الرجال) vor, was freilich nicht der sanftmüthigste, sondern der rechtgläubigste der Männer heissen

würde, oder er dachte an den von Dichtern und Anthologen so oft erwähnten und durch seine Sanftmuth sprichwörtlich gewordenen al-Aḥnaf. (S. Weyers im Spec. S. 98. Anm. 129, Freytag im Arab. proverb. I, S. 396 flg. und Fleischer zu Chwolsohn I, S. 807). — Vgl. Anm. 282.

Was ferner hier von Mânî selbst gesagt ist, hätte von Hammer und Chwolsohn (I, S. 127) nicht auf den Vater desselben beziehen sollen.

15) Die Angabe, dass der Vater Mânî's den Sitz seiner Vorfahren auf Hamadân, der grossen und herrlich gelegenen Stadt im persischen ʻIrâḳ oder Bilâd al-dschabal zurückführe, stimmt vortrefflich zu der oben bereits Anm. 6 besprochenen Nachricht, dass er aus dem Geschlecht der Ḥaskânîja abstamme. Wir sehen also den persischen Ursprung der Familie immer mehr gesichert und schon hierdurch die bis auf den heutigen Tag aufgeworfene Frage, in welcher Sprache der Knabe Mânî auferzogen worden sein möge, ihrer Beantwortung näher geführt.

16) Mânî's Vater begab sich aus Hamadân nach Babylon d. h. er verliess das persische ʻIrâḳ und wanderte nach dem arabischen aus, das, wie bekannt, früherhin Babylonien hiess und zwischen dem Euphrat und Tigris von da an wo sich beide Flüsse am meisten nähern gelegen gegen Norden die medische Mauer und gegen Süden die arabische Wüste zur Grenze hat, jedoch so, dass es auch das südwestlich vom Euphrat gelegene im engern Sinne Chaldäa genannte Land einschloss. Letzteres war also der am persischen Meerbusen und gegen die Wüste Arabiens hin am südlichsten gelegene Theil von Babylonien und nahm die ganze Westseite von der Vereinigung des Euphrat und Tigris bis zu deren Mündung ein. Ausser der Hauptstadt Babylon und andern Städten gehören auch Seleucia und in gewissem Sinne das zu Assyrien in der spätern Zeit gerechnete Ctesiphon zu Babylonien. Obwol das arabische Wort بابل Bâbil ebenso das Land Babylonien ارض بابل wie dessen Hauptstadt Babylon bezeichnet, so ist doch wegen des Folgenden hier nur an das Land zu denken.

17) المداين al-Madâin die Städte, ganz wie im Syrischen (s. Assem. III, II. S. 622), so von den Arabern ge-

nannt, weil es nach Ḳazwînî (II, S. 303), nach dem Lexicon geographicum (unter المداين) und nach Ḥamza Ispahanensis (S. 29, 46) sieben Städte waren, die eine an der Seite der andern von den persischen Chosroen d. i. von den Sasaniden, oder nach andern von Anuschirwân allein am Ufer des Tigris erbaut. Doch bezeichnen damit Syrer und Araber gewöhnlich nur zwei ältere Städte und zwar die Stelle in der alten Provinz Chalonitis, wo Ctesiphon (s. die folg. Anm.) an der Ostseite des Tigris gegenüber Coche und Seleucia an der Westseite desselben lag. (Vgl. auch Edrisi II, S. 160). Daher kommt es, dass bisweilen Ctesiphon (s. Hamza Ispah. S. 42 طيسفون وهى المداين) oder Seleucia (z. B. Assem. I, S. 9 سليقية اعنى سلق الذى ببلاد المشرق وهى المداين Salîkîja nämlich Salak — Seleucia ܣܠܝܩ ebenda III, II. S. 777 — in den Ländern des Ostens d. i. al-Madâin) allein al-Madâin die Städte genannt werden (vgl. auch III, II. S. 622). Unser Verf. unterscheidet genauer „in al-Madâin an dem Orte, der Ṭeisifûn genannt wird", indem er zuerst die allgemeine Benennung für die bei einander liegenden Städte gebraucht und diese dann durch die hinzugefügte specielle Angabe beschränkt. Das Lexicon geographicum, das die Benennungen am ausführlichsten bespricht, sagt, eine der Städte sei Ṭeisifûn oder Ṭeisifûnadsch gewesen, das aus dem persischen كوسفون Kûsifûn — woraus die Griechen Ctesiphon machten — arabisirt sei. Dasselbe Ṭeisifûn طيسفون wird bei Assemani (III, II. S. 22, wo wir dem Verf. überlassen müssen, wie er مدينة سليق وهو شرقى (?) المداين وقطيسفون غربيها (?) schreiben konnte) ܩܛܝܣܦܘܢ قطيسفون Ḳaṭîsfûn und اقطيسفون Iḳṭîsfûn nach dem Vorgang der griechischen Schreibweise Ctesiphon genannt. Abû'lfedâ (S. 302) sagt geradezu, dass al-Madâin persisch Ṭeisafûn oder Ṭeisabûn heisse, und da daselbst der berühmte Palast sich befand, wo die Parther-Könige ihre Winter-Residenz hatten und die Sasaniden zum grossen Theil residirten, so ist bei ihm das alte Ctesiphon allein gemeint und Seleucia von der Benennung al-Madâin ausgeschlossen. Seit ʿUmar ben al-Chaṭṭâb auch diese Städte erobert hatte, verschlangen Kûfa und Baṣra, Wâsiṭ und Bagdâd und andere neu angelegte Orte

ihre Einwohner wie ihre Paläste, deren Trümmer grösstentheils verbaut wurden.

18) Ṭeisifûn, Ctesiphon (s. Anm. 17) wurde von den Macedoniern angelegt, von den parthischen Königen vergrössert und verschönert und von den spätern römischen Kaisern in eine bedeutende Grenzfestung verwandelt, worauf die Sasaniden dieselbe abermals zu ihrer Residenz erhoben.

19) Daselbst d. h. in al-Madâin, nicht in Babylon wie Chwolsohn (I, S. 124, Anm. 1) annehmen zu müssen glaubt. Auch fehlt nichts, sondern es ist ينزل statt يقول zu lesen, wie schon Prof. Fleischer ebenda (S. 807) vorgeschlagen hat. Ueberdies ist unter بابل, wie schon früher (s. Anm. 16) angedeutet ward, hier gewiss nicht Babylon die Stadt, sondern das Land Babylonien zu verstehen.

20) Welchen Götzen oder Göttern dieser heidnische Tempel geweiht gewesen ist, wird nicht angedeutet. Nur soviel erfahren wir aus dieser Angabe, dass Mânî's Vater einen Götzen-, nicht einen Feuer-Tempel بيت النيران der Magier zu besuchen pflegte, er also seit seinem Aufenthalt in Ctesiphon nicht sowol Parse als Heide oder Götzendiener war, und dass deren Anzahl in damaliger Zeit in Ctesiphon bedeutend gewesen sein mag, geht aus dem Zusatz hervor, dass ihn auch die andern Bewohner besuchten.

Obwol die Meder vor der muhammadanischen Zeit die Tempel der Götzendiener mit هيكل εἰδωλεῖον, welches Wort sie von den Juden (הֵיכָל) entlehnten, bezeichneten (s. Hyde S. 359), so ist doch hier nicht der Tempel selbst darunter verstanden, wie aus der Stelle und anderwärts hervorgeht, sondern das Heilige des Tempels, bei den Christen der katholischen Kirche die Kapelle, in der die Messe gefeiert wird, bisweilen auch die Sakristei. Hier ist unstreitig die nächste Umgebung des Götzenbildes gemeint.

21) بشر eig. Mensch, Menschengeschlecht im allgemeinen, daher Adam als Vater des Menschengeschlechts ابو البشر genannt wird. Das Wort ist collectiv und gemeinschaftlichen Geschlechts. Hier bezeichnet es Frauen und die Worte bedeu-

ten streng genommen: Gehe mit Frauen keine Ehe ein. — Die hier ausgesprochenen drei Gebote galten in der Zukunft für die Auserwählten unter den Manichäern als strenges und unverbrüchliches Gesetz.

22) Dastumeisân oder Dast Meisân دستميسان oder دست ميسان ist nach den besten Quellen die richtigste Lesart, obwol sich auch Dasîmasân دسيمسان, wie L. und V. haben, bei Assemani (III, I. S. 585 und III, II. S. 22) findet und (II, S. 458) mit Dastahsân identificirt wird. Doch beruht die Schreibweise دسيمسان wahrscheinlich auf einem Versehen der Abschreiber. Im Lexicon geographicum heisst es darüber: Dastumeisân ist ein ansehnlicher Landesstrich zwischen Wâsiṭ, Baṣra und Ahwâz, und zwar am nächsten zu nach Ahwâz. Nun wird Sâsî unterhalb Wâsiṭ vom Verf. als Hauptort قصبة wol genannt, aber nicht anerkannt. Nach andern, fährt er fort, ist der Hauptort von Dastumeisân Obolla, so dass Baṣra zu diesem Landstrich gehörte. — Nehmen wir auf der einen Seite Ahwâz am kleinen Tiger (jetzt Karun) in Chuzistân östlich vom Tigris, und auf der andern Obolla westlich vom Schatt al-Arab, so ergibt sich, dass Dastumeisân rechts und links von letzterm alles Gebiet um Baṣra herum umfasste. Bei Ibn Ḳuteiba (s. Eichhorn's Monumenta S. 156) findet sich als im Sawâd d. i. dem angebauten herrlichen Fruchtlande von Baṣra gelegen Ahwâz, Dastumeisân und die Landschaft Persis, und (S. 157) wird Meisân (Mesene) von Dastumeisân, welche beide Châlid ben al-Walîd eroberte, geschieden.—Al-Bakrî spricht sich darüber mit den Worten aus: دست ميسان هو طسوج من طساسيج دجلة d. h. Dast Meisân ist ein District oder Canton von den Districten am Tigris. — Solcher طساسيج oder Districte umfasste nach Mas'ûdî (Not. et Extr VIII, S. 150) jede كورة (χώρα) Landschaft wenigstens zur Zeit der Perser mehrere. Das Sawâd oder bebaute 'Irâḳ z. B. war in 12 كورة und diese in 60 طساسيج getheilt. — Wenn Assemani (III, II. S. 430) die Lage des Mesene genannten Landes so beschreibt: regio ad Euphratem, totus ille tractus, qui intra

Seleuciam usque ad Sinum Persicum producitur, so geht er weiter als das Lexicon geographicum, das unter ميسان zwar einen weitläufigen Landstrich mit vielen Städten versteht, aber dasselbe auf die Ausdehnung zwischen Baṣra und Wâsiṭ beschränkt und zu seinem Hauptorte Meisân macht. Letzteren als eine kleine Stadt verlegt Abû'lfedâ (S. 296) in den untersten Theil des Gebietes von Baṣra. (Vgl. auch Hamza Ispah. S. 46). Zugleich aber geht aus Assemani hervor, dass wenn er von dem Gebiet zwischen Seleucia und dem persischen Meerbusen spricht, er dann die Westseite des Tigris und Schatt al-Arab im Auge hat. Ihm nähert sich St. Martin (Recherches sur l'histoire et la géographie de la Mésène et de la Kharacène S. 59) insofern, als er die Lage von Dastumeisân dahin bestimmen möchte, dass es dem Theil von Mesene entspräche, der im Westen von Baṣra gelegen sei, nach der Seite der Wüste Arabiens hin. — Genauere Bestimmungen wird uns die von Reinaud für die Akademie ausgearbeitete Denkschrift sur le royaume de la Mésène et de la Kharacène geben. Unterdessen halten wir uns an die ausdrücklichen Erklärungen von Ibn Ḳuteiba und dem Lexicon geographicum, nach welchem die Leute, mit denen sich der Vater Mânî's verband, östlich vom Tigris und Schatt al-Arab oder auf der von ihm am Ausflusse gebildeten Insel zu Hause sein würden.

Dastumeisân hatte auch, wie aus Assemani (II, S. 458, III, I. S. 585 und III, II. S. 22) erhellt, seine eigenen Bischöfe, von denen (III, II. S. 729) David im Jahre 256 Chr., also zur Zeit Mânî's, namentlich aufgeführt wird. Der Meinung St. Martin's, nach welcher er دشت, was im Persischen eine Ebene bedeutet, statt دست lesen will und dafür (S. 60) eine Stelle aus Assemani (II, S. 455) anführt, stehen die sämmtlichen andern Quellen und selbst Assemani an allen übrigen Stellen entgegen. Ausserdem findet sich die persische Vorsylbe دست (Sitz) bei vielen Städten z. B. دست الرستقان, دست برنيق, u. s. w. — Das Mesene, wovon Plinius (VI, 31), Stephanus Byzantinus und Ammianus Marcellinus (XXIII, 6) sprechen, ziehen wir hier weiter nicht in Betracht.

23) Alle Codices بالمغتسلة, was auch durch das folgende

بالاغتسال vertheidigt wird, oder بالمعتسلة, keiner بالمتغسلة, wie von Hammer liest und Chwolsohn (I, S. 125) bespricht. Letzterer theilt auch (II, S. 543 flg.) aus dem Fihrist die die Mugtasila betreffende Stelle im Text und Uebersetzung mit. Der Vollständigkeit und Wichtigkeit wegen neben andern Gründen wiederhole ich sie hier unter Zugrundelegung der Codices C. und H., wodurch für die vorliegende Stelle nicht gerade etwas von Bedeutung gewonnen wird: المغتسلة هؤلآء القوم (fehlt in L. V.) كثيرون (كثير .L. V) بنواحى البطايح وهم صابة البطايح يقولون بالاغتسال (.C بالاكسال .V بالاكساب) ويغسلون جميع ما يأكلون ورئيسهم يعرف بالحسيح (بالحسح .L بالحسح .H. V) وهو الذى شرع الملّة ويزعم ان الكونين ذكر وانثى وان البقول من شرع الذكر وان الاكشوث من شرع الانثى وان الاشجار عروقه ولهم اقاويل شنيعة (سبعة .C. H) تجرى (يجرى .Codd) مجرى الخرافة (الحراقة .C. H) (.H. C. V وكان تلميذه يقال له شمعون وكانوا يوافقون المانوية (المانونية .C. H) فى الاصلين ويفترق (وبعرف .L ,ويعترف .C. H) (.H. C. V ملّتهم بعد وفيهم من يعظم النجوم الى وقتنا هذا

حكاية اخرى فى امر صابة البطايح

هؤلاء القوم على مذهب (مذاهب .H. L. V) النبط القديم يعظمون النجوم ولهم امثلة واصنام وهم عامّة الصابة المعروفين بالحرنانيين وقد قيل انهم غيرهم (عندهم .L. V) جملة وتفصيلا d. h. „Al-Mugtasila die sich Waschenden. — Diese Leute finden sich zahlreich in einigen Strichen der Sumpfgegenden (d. i. die von dem Tigris und Euphrat häufig weit und breit überflutheten Niederungen zwischen Wâsiṭ und Baṣra und nach der arabischen Wüste hin. S. Anm. 24), und das sind die Sabier der Sumpfgegenden. Sie lehren, dass man sich (oft) waschen müsse, und waschen alles was sie geniessen. Ihr Oberhaupt ist unter dem Namen al-Ḥasîḥ bekannt, und das ist derjenige der die Sekte gründete und be-

hauptete, dass es zwei Wesen gebe, ein männliches und ein weibliches, und dass die Gemüse zu der männlichen Gattung, der Mistel aber zu der weiblichen gehöre und dass die Bäume die Wurzeln desselben seien. Sie stellen ungereimte Lehrmeinungen auf, die den Mährchen gleich kommen. Al-Ḥasîḥ hatte einen Schüler mit Namen Simeon (arab. Scham'ûn). Sie stimmten was die beiden Grundwesen anlangt mit den Manichäern überein, nachher aber trennte sich ihre Gemeinde. Unter ihnen gibt es welche, die bis auf diese unsere Zeit herab die Sterne verehren.

Ein anderer die Sabier der Sumpfgegenden betreffender Bericht.

Diese Leute halten sich an die Glaubensansichten der alten Nabatäer, sie verehren die Sterne, haben Bilder und Götzen und bilden den gemeinen Haufen der unter dem Namen die Harranier bekannten Sabier. Andere dagegen behaupten, dass sie von diesen im Ganzen und Einzelnen verschieden sind".

An diese Angaben lassen sich eine Menge Betrachtungen anknüpfen, die jedoch unserm Zwecke fremd sind. In Bezug auf al-Ḥasîḥ verweise ich auf Chwolsohn (I, S. 112 flg.). — Der Name Simeon kommt später auch als der eines Schülers des Mânî vor. — Von der Schmarotzerpflanze cuscuta der Mistel كَشُوث, كُشُوث, كَشُوثَى u. s. w. heisst es im Kamus نبت يتعلق بالاغصان ولا عرق له فى الارض „eine Pflanze, die sich an die Aeste hängt, ohne eine Wurzel in der Erde zu haben". Im türkischen Kamus ist ein Vers angeführt, um das Nichtswürdige dieser Pflanze, mit welcher gern ruchlose Menschen verglichen werden, zu schildern:

هو الكشوث فلا اصل ولا ورق ولا نسيم ولا ظل ولا ثمر

„das ist der Mistel, ohne Wurzel, ohne Blatt, ohne Duft, gewährt nicht Schatten und nicht Frucht". — Daraus erklärt sich einfach der Zusatz, dass die Bäume die Wurzel dieser Pflanze sind.

24) Diese Sumpfgegenden eigneten sich ganz vorzüglich, um sich der Aufsicht und den Augen anderer zu entziehen, da sie schwer zugänglich waren und einen natürlichen Schutz gegen Verfolgung und Unterdrückung gewährten. Im Lexicon

geographicum unter البطيحة wird bemerkt, es habe dort Ortschaft an Ortschaft gegeben und das Land sei gnt bebaut gewesen. Zur Zeit des Kisra (des Sasaniden Chusrau Parwîz) sei einmal Tigris und Euphrat so ungewöhnlich hoch angeschwollen, dass das Wasser nicht zu dämmen war. Es ergoss sich über die Ortschaften und Fluren, wodurch die Bewohner vertrieben wurden. So blieb der Zustand bis zur Zeit des Islâm, der mit seinen Kriegen nicht geeignet war die Gegend wieder anzubauen. Der Verfall nahm zu, der Handel hörte auf, das Wasser bemächtigte sich der ganzen Gegend.

Mit Schiffen drangen die Verwaltungsbehörden العمّال hinein, sahen hochgelegene wasserfreie Plätze, legten auf denselben Ortschaften an und bauten Reis und andere Früchte. Später bemächtigten sich derselben Leute, die durch das Wasser und Schilfdickicht sich befestigten, den Herrschern den Gehorsam aufkündigten und willkürlich gehorchten.

Aus dieser Schilderung erklärt sich vollkommen, weshalb die der Aufsicht der Muslimen sich entziehenden Sekten, mochten sie Dualisten oder überhaupt Andersgläubige sein, in diesen unzugänglichen Districten Schutz und Zuflucht suchten, zumal auch schon vor der muhammadanischen Zeit dieses Gebiet zu ähnlichem Zwecke gedient hatte. Man hat übrigens unter diesen Sümpfen 'Irâḳs die von Wâsiṭ, die noch heute auf unsern Karten mit Bataja bezeichnet werden, und die von Baṣra zu unterscheiden. Sie entstanden vorzugsweise aus den Kanälen des Tigris oberhalb Wâsiṭ, während der Euphrat die von Kûfa bildete. Ein Sumpf ergiesst sich mitten durch schwerdurchdringliches Rohr und andere Wasserpflanzen in den andern. Vor allen blieben die Sumpfgegenden von Wâsiṭ von Bedeutung, wo immer höher gelegene Landstücke das Wasser überragten, auf denen die Dörfer entstanden. Vgl. Abu'lf. Annal. Muslim. II, S. 544 und Géographie d'Abou'lféda traduite — par Mr. Reinaud II, ɪ. S. 53. Anm. 2.

25) d. i. bis zum Jahr 377 (987 Chr.), wo der Verfasser schrieb.

26) Nach den Textworten grammatisch genau würde die Uebersetzung lauten: zu der Lehre dessen, der Futtaḳ befohlen hatte in dieselbe einzutreten. — Man sollte المذهب erwar-

ten, was ich in den Text aufgenommen haben würde, wenn nicht alle Codices entgegen wären. Unstreitig ist أُمِرَ zu lesen, so dass die Mugtasila bereits thaten, was Futtaḳ erst zu thun aufgefordert wurde, kein Fleisch essen u. s. w. Er wäre also nur angewiesen worden die Mugtasila aufzusuchen und sich diesen anzuschliessen. Liest man أَمَرَ, wie ein Codex will, so würde der Satz bedeuten, sie hatten bereits dieselbe Lehre, in welche einzutreten Futtaḳ aufforderte. Der Sinn ist unzweifelhaft der in der Uebersetzung wiedergegebene.

27) Was die Geburtsstätte Mânî's betrifft, sprach ich bereits (Anm. 12) infolge des dortigen Berichtes meine Meinung dahin aus, dass dieselbe östlich von der Stadt Coche und in deren Gebiet zu suchen sei. Wir treten hier durch einen neuen Beweis dafür der Entscheidung der Frage näher. Mânî's Vater hatte sich in Ctesiphon niedergelassen, und wenn es von ihm in der Uebersetzung heisst, dass er sich mit den Mugtasila in Verbindung setzte, so ist damit nur soviel angedeutet, dass er sich zeitweilig zu ihnen begeben habe, ja es ist garnicht ausdrücklich gesagt, dass selbst dieses geschehen sei, obwol der arabische Ausdruck dafür spricht. Es konnten sich solche Mugtasila in Ctesiphon aufhalten oder von Zeit zu Zeit sich dort einfinden. Nehmen wir auch immerhin das erstere an, so stellt sich nirgends eine Andeutung heraus, dass Futtaḳ's Frau ihn zu den Mugtasila begleitete, wol aber wird später bemerkt, dass Futtaḳ sich mit dem Knaben zu Verwandten und Glaubensgenossen begeben habe. Mânî wurde oben zu den Bewohnern oder Eingebornen von Coche (Dschûcha) gerechnet, der Vater hatte seine Wohnstätte in Ctesiphon, dessen Sprengel zu Coche gehörte, und so ist Mânî's Geburt ebenso gut in Ctesiphon selbst vorauszusetzen wie etwas unterhalb von da nach Bâdurâjâ hin. Ersterer Annahme widerspricht keineswegs der frühere Bericht, dass er ein Bewohner oder Eingeborner von Coche sei. Auf der einen Seite gehörte Ctesiphon wenigstens kirchlich zu Coche, auf der andern konnten die erwähnten Anverwandten in der Nähe von Bâdurâjâ zu Hause sein, so dass den Berichterstatter diese Zeit des Aufenthaltes Mânî's in jener Gegend garwol berechtigte ihn

zu den dortigen Einwohnern oder Eingebornen zu zählen. Wenn nun Neander (Allg. Gesch. der christl. Religion und Kirche I, II. S. 815) sagt, dass Mânî ein geborner Perser sei, aber sich darüber, dass er nicht in Persien selbst, sondern in einer Provinz des persischen Reichs geboren sei, nur insofern zu entscheiden wagt, als er syrisch geschrieben habe, so wird von nun an über die Richtigkeit jener Annahme kein Zweifel mehr sein können. Auch Walch (Entwurf einer vollst. Historie der Kezereien I, S. 708) bemerkt, dass er nach allgemeiner Meinung ein Perser sei, fragt aber ebenfalls, ob man diess von ganz Persien oder von der Provinz Fars zu verstehen habe. Nach seiner Ansicht ist Mânî wahrscheinlich ein Chaldäer, theils weil Beausobre und Lardner wegen Ephraem (Opera Syro-Lat. II, S. 468), der ihn einen Babylonier nennt, sich für diese Annahme erklärt hätten, theils wegen des Vorwurfs, den Archelaus in den Acta disputationis dem Mânî mache, dass er nur die chaldäische Sprache verstehe. Der Bischof nämlich redet ihn, der sich für den Paraklet ausgebe, daselbst (S. 63) so an: Persa barbare, non Graecorum linguae, non Aegyptiorum, non Romanorum, non ullius alterius linguae scientiam habere potuisti; sed Chaldaeorum solum, quae ne in numerum quidem aliquem ducitur; nullum alium loquentem audire potes. Non ita Spiritus Sanctus, — sed — omnia linguarum genera novit. Wie könne er also der Paraklet sein? — Es ist dieses abermals eine der schwachen Stellen in den Acta, die ein verdächtiges Zeugniss für ihren Werth ablegt, wie uns die Beantwortung der Frage, welcher Sprachen Mânî mächtig gewesen sei, später noch deutlicher zeigen wird. — Dass mit der Nichtigkeit dieser Berufung auch Walchs Annahme wankend wird, ergibt sich von selbst, sowie (S. 724) die Unsicherheit des Schlusses, dass Mânî seine Werke syrisch oder chaldäisch geschrieben habe.

Nach dem Vorgang fast aller Alten z. B. Eutychius (I, S. 386), der Mânî رجل فارسى einen persischen Mann nennt, bezeichnet ihn auch Wolf (Manichaeismus ante Manichaeos S. 218) als einen Perser, und Beausobre (I, S. 66) sieht ganz richtig, wenn er es für zweifelhaft hält, darunter einen Mann aus dem eigentlichen Persien, aus der Provinz Fars zu verstehen. Er neigt sich vielmehr, wie schon oben bemerkt

wurde, denen zu, die ihn für einen Babylonier oder Chaldäer erklären. — Nach unserm Schriftsteller war Mânî's Vater ein echter Perser, und Mânî selbst von persischen Aeltern, aber nicht im eigentlichen Persien sondern in Ctesiphon oder in einem nahen Orte südlich davon geboren.

28) Nach زعموا sollte man ان erwarten, allein dieses Verbum steht öfter absolut. — Wer vorgab oder behauptete, ist nicht gesagt, und so ist wol zunächst an die Aeltern und an die neuen Glaubensgenossen des Vaters, in dessen Ideen der Knabe zunächst aufgezogen wurde, oder überhaupt an seine spätern Anhänger zu denken.

29) Träume und Extasen spielen noch heute wie zu allen Zeiten im Orient eine Hauptrolle und gelten als unfehlbare Orakel für Mann und Frau, für Alt und Jung. Ihr Einfluss auf die wichtigsten Ereignisse im Leben des Einzelnen wie in dem der Staaten hat sich nur zu oft geltend gemacht. Vgl. z. B. was Hyde (S. 279) von der Extase des Ardâwîrâf, des Reformators der zoroastrischen Religion unter Ardaschîr I. erzählt. Die Aeltern des Mânî durften unter Vorgeben von Traumgesichtern hoffen um so eher ihrem Sohne Eingang zu verschaffen, da sie überall als höhere Eingebungen geachtet wurden. Selbst wachend, also in Extase, hatte die Mutter Erscheinungen, die hier genau angegeben werden.

30) Einer, im allgemeinen, es ist nicht gesagt wer. Die Extase lässt es unbestimmt.

31) Alle Codices mit Ausnahme von V. (يردّه) haben يرد, was auch يُرد gelesen werden könnte: er stieg hernieder d. h. Mânî, nicht jener der ihn entführte, blieb bisweilen einen oder zwei Tage aus und kam dann erst aus der Luftregion hernieder. Allein das Pronomen, das V. hat, fehlt bei solchen Beziehungen häufig und يردّ ist sehr wol gerechtfertigt. Schwerlich können wir uns als Subject zu اقام den Entführten, wol aber müssen wir uns nach der ganzen Construction den Entführer als solches denken.

32) Eigentlich: an welchem Verwandte bei ihm oder mit

ihm zusammen und nach seiner Religion waren. Auf die richtige Lesart kommt hier etwas an. Liest man mit den meisten Handschriften قربي, so müsste man übersetzen: er erzog ihn mit sich d. h. bei sich, unter seinen Augen, so dass er ihn immer um sich hatte, und dazu würde وعلى ملته „und nach seiner Glaubensmeinung" die nähere Ausführung sein — oder: „er (nämlich Mânî) wurde bei ihm und nach seiner Religion erzogen". — Allein abgesehen davon, dass bei مع und seiner Bedeutung immer etwas Fremdartiges zurückbliebe, muss man fragen, was soll es heissen: Und er brachte ihn an den Ort, an welchem er war? selbst wenn man كان prägnant für wohnen nehme und Mânî also nicht zu Hause geboren sein könnte. Dazu liegt kein Grund vor. Es bleibt somit als einzige Lesart قُربى Verwandtschaft oder قُرْبَى Verwandte übrig. Der Ort, an welchem er diese Verwandte hatte, die zugleich seine Glaubensgenossen waren, ist nicht genannt.

33) Wörtlich: er redete die Rede der Weisheit.

34) Richtig nur جنان, wie viele folgende Stellen beweisen. Dadurch erhält die Anmerkung bei Chwolsohn (I, S. 807 zu S. 125) ihre Erledigung. — Der Ausdruck „der König der Paradiese des Lichts", wofür S. 56 des Textes ملك عالم النور der König der Welt des Lichts steht, für Gott ist der Lehre des Mânî nach den Quellen unsers Schriftstellers eigenthümlich. Der Zusatz „und das ist Gott der Erhabene" ist um so wichtiger, als gleich darauf der Vermittler dieser Eingebungen folgt. Es fällt auf, dass der zwölfjährige Mânî zuerst sagt, dass er die Eingebungen von Gott empfangen und sogleich den nennt, der sie ihm bringt. Unstreitig schloss er bei dem ersten Ausdruck اتاه (die Eingebungen) „gelangten zu ihm" die Unmittelbarkeit aus, und man wird schwerlich wie z. B. bei Muḥammad mittelbare d. h. durch den Engel Gabriel (hier at-Taum) vermittelte und unmittelbare d. h. von Gott selbst ihm mitgetheilte Offenbarungen oder Eingebungen zu unterscheiden haben.

35) الوحي heissen Eingebungen, Gedanken, Ideen, die auf verborgene und rasche Weise in die Seele gelangen.

36) Das als nabatäisch bezeichnete تَوم in der Bedeutung des arabischen قرين d. i. der mit einem andern Engverbundene, der unzertrennliche Gefährte (z. B. Koran 43, 35. 37), ein Wort, das in seiner Wurzel und deren vielfachen Ableitungen im Arabischen für die verschiedenartigsten engsten Verbindungen gebraucht wird, hängt mit dem hebräischen תְּאוֹם contrahirt תּוֹם der Zwilling zusammen, eine Verbindung zwischen zwei Wesen, die so eng und gleichartig ist, dass Mânî keine nähere Beziehung als die der Verbrüderung aufstellen konnte. Das Wort ist auch insofern gut gewählt, als es ihn selbst zu einer höhern als gewöhnlich menschlichen Erscheinung in solcher Vereinigung erhob. Dasselbe Wort haben wir im Arabischen تَآمَ socium habuit in partu (fratrem), تُوْم cum altero vel pluribus natus und تُؤَامٌ conjugatus.

37) Dasselbe Wort, wovon die Mutaziliten als solche den Namen haben, die sich von der herrschenden und rechtgläubigen Gemeinde, der sie bis jetzt angehörten, ausschieden. Mânî erhielt den Ruf die Religion, in der er bisher aufgezogen worden war, zu verlassen. Welches war diese? Mânî's Vater aus Persien stammend, wo der Feuercultus der herrschende war, besuchte dagegen, als er sich in Ctesiphon niedergelassen hatte, den heidnischen Götzentempel und vernahm in diesem die Aufforderung sich die Befolgung von Vorschriften angelegen sein zu lassen, deren Ausübung bei den Mugtasila bereits im Gange war. Daraus ergibt sich einfach die Annahme, dass Mânî's Vater sich an die Mugtasila in Befolgung jener Gebote anschloss und den ihm alsbald nach seiner Berufung geborenen Sohn in gleicher Glaubensrichtung auferzog. Auch machte Mânî später die drei Gebote: Iss kein Fleisch, trinke keinen Wein und vereheliche dich nicht, zu den seinen und legte deren Befolgung seinen Auserwählten als strengste Pflicht auf.

Allein das war nicht die einzige Gemeinde, welcher Mânî bis zu seinem zwölften Jahr angehörte. Futtaḳ verliess die Mugtasila wenigstens örtlich und begab sich mit dem Knaben wie es heisst an einen Ort, wo er Verwandte hatte, die zugleich seine Religionsgenossen waren. Der Ort ist nicht genannt,

wir müssen aber voraussetzen, dass, da er ein Perser war, auch diese Verwandten Perser und im eigentlichen Persien zu Hause waren, aus welchem Futtaḳ abstammte. Er kehrte also aller Wahrscheinlichkeit nach mit dem Knaben in sein Vaterland zurück und huldigte von neuem der Lehre Zoroasters unter Beobachtung, wie wir annehmen müssen, der drei ihm auferlegten Gebote, nach deren einem er sich auch von seiner Frau zu trennen gehabt haben würde. Wenn nun jene Verwandten sich zu Futtaḳ's Glauben bekannten, so heisst diess doch wol nichts anderes als sie waren Parsen oder Magier wie er, und wenn ferner Mânî von seinem himmlischen Boten die Weisung erhalten zu haben vorgab, von seiner Glaubensgemeinde zurückzutreten, sich der Sittenreinheit zu befleissigen und den Lüsten zu entsagen, so können wir unter jenem Glauben nur das Magierthum verstehen, das argen Ausartungen unterlegen zu haben scheint. Leider gewährt uns Mas'ûdî in seinen Goldenen Wiesen (Kap. 24) keine tiefere Einsicht in die vorliegende Frage durch die Bemerkung وقد ذكرنا ان بهرام اتاه مانى بن فديك تلميذ ماردون „wir haben (anderwärts) erwähnt, dass Mânî, der Sohn des Fadîk und Schüler des Mârdûn, zu Bahrâm kam.“ Wer war nun aber dieser Lehrer Mânî's, den andere Codices, wie der Leydner und der indische in Paris, Ḳârdûn oder Fârdûn nennen? Zu welchem Glauben bekannte sich dieser? Dem Namen nach war er wahrscheinlich ein Perser und dieses angenommen ist schon immerhin ein neuer Weg zu der Schule angedeutet, in welcher Mânî seine Erziehung genoss.

Sehen wir uns nach den andern Quellen und Meinungen um, so sagen die abendländischen und die Acta disputationis an der Spitze, dass Mânî ein Mithrapriester war, und Archelaus, wie bereits bemerkt, redet ihn Persa barbare an. Petrus Siculus berichtet, dass die Witwe, die ihn als siebenjährigen Knaben kaufte, ihn in den persischen Wissenschaften habe unterrichten lassen. Wolf (S. 223) lässt ihn seinen Irrthum aus der Lehre der Magier schöpfen, Beausobre (I, S. 166) macht ihn zu einem Anhänger der Lehre Zoroasters, Renaudot (Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum S. 40) gibt ihm zu seinem Lehrer einen Magier (ob obigen Mârdûn?), nach Mosheim (De rebus Christianorum ante Constantinum

M. commentarii S. 733), Neander und Baur (Das Manichäische Religionssystem S. 410, 416) wird er als Perser geboren und erzogen. Walch dagegen (S. 711) meint, er sei wol Christ gewesen. — Wir halten uns an die einheimischen Quellen, zu denen später der Ausspruch unsers Verfs. kommt, dass Mânî seine Lehre von den Magiern und Christen abgeleitet habe.

Wir haben in den bisherigen Berichten über den Zuruf an den Vater Mânî's im Tempel von Ctesiphon, über die seiner Mutter schlafend und wachend gewordenen ihren Sohn betreffenden Erscheinungen und über das was dem Mânî selbst durch den Taum offenbart wurde, sicher nichts als die gewöhnlichen Stützpunkte himmlischer Berufung zu suchen, die zum Theil von dem Berufenen selbst und seinen Angehörigen vorgegeben, zum Theil von seinen Schülern zur Beglaubigung und Verherrlichung ihres Meisters erfunden sein mögen. Daher können wir auch, wie Baur (S. 240) will, nicht unbedingt zugeben, dass Mânî „die Beglaubigung seiner Lehre nur in der Vortrefflichkeit ihres Inhalts, nicht in äussern Beweisen ihrer Göttlichkeit suchte", da wir nun sicher wissen, „wie Mânî seine Offenbarung erhalten zu haben behauptete" (S. 241). Aus der ganzen Darstellung geht hervor, dass Hauptlehren der später von Mânî gepredigten und eingehaltenen Moral nicht von ihm zuerst aufgestellt wurden, dass bereits sein Vater auf sie hingewiesen war und dass die Mugtasila sie ausübten. Die Vorschule Mânî's wird vollständig anerkannt. Die Mugtasila, die al-Ḥasîḥ als den Gründer ihrer Gemeinde nennen, hatten den Dualismus oder die Lehre von den beiden Grundwesen zu ihrem Dogma. Auf die Frage jedoch, ob dieser al-Ḥasîḥ identisch mit dem in der Vorgeschichte Mânî's in den Acta disputationis und deren Nachtreter erwähnten verkappten Scythianus, wie Chwolsohn (I, S. 130—133) zu deduciren bemüht ist, und ob der Manichäismus nichts weiter sei als ein modificirter Mendaismus (S. 128 flg.), hier weiter einzugehen, verbietet uns unsere Aufgabe, da wir es nur mit der Erklärung unseres Schriftstellers und einigen gelegentlichen Folgerungen daraus, gegenüber den mehr oder weniger festgesessenen Vermuthungen und Annahmen, zu thun haben; aber zugeben müssen wir, dass auch nach unserm Schriftsteller Mânî mehrfach auf einer Vorschule weiterbaute. Hieraus namentlich lässt sich die an ihn gestellte Mahnung zur Sitten-

reinheit erklären, die ihm schon als Knabe gesichert werden sollte und die seine Schüler an ihm von Jugend auf rühmen durften. Solche Strenge, wie sie die drei Gebote verlangten, kannte die Moral der Magier nicht. Doch trat, nach unserer Annahme von dem veränderten Aufenthalt des Knaben Mânî, diesem der Parsismus frühzeitig ebenso nahe wie die Lehre der Mugtasila, und wir stimmen in dieser Hinsicht ganz mit Chwolsohn überein, dass Mânî die Lehre der Mugtasila von den beiden Grundwesen, als welche diese ein männliches und ein weibliches annahmen und ihnen aus den Naturreichen und zunächst aus dem der Pflanzen die einzelnen Erscheinungen auch dem Geschlechte nach unterordneten, nach seiner Kenntnissnahme von dem Parsismus dahin modificirte, dass er jene beiden Grundwesen, das männliche und das weibliche, in ein gutes und böses, in das des Lichts und der Finsterniss verwandelte und den Glauben an diese beiden Principe als das Grundprincip seiner Lehre hinstellte. — Es ist nach alledem, abgesehen von den Zuthaten der höhern Berufung, die unser Schriftsteller aus den unverkennbar besten Quellen, aus den Lehrbüchern der Manichäer selbst, entlehnte, der sichere historische Grund und Boden gewonnen, auf welchem wie dem Vaterlande so zum grossen Theil der Lehre nach das System des Mânî wurzelte.

38) أتى hier ganz so gebraucht wie das folgende حان.

39) Für das vollständigere خرج الى الناس = ظهر von dem öffentlichen Auftreten der Propheten, Rebellen u. s. w. wie Ann. Musl. I, S. 202. II, S. 40, 210 u. s. w., ganz dasselbe Wort, wovon die Charidschiten — خوارج die Austretenden — in etwas anders abgeleiteter Bedeutung ihren Namen im Islam haben. S. Anm. 47, 51.

40) بامرك gleich dem folgenden بحقك. Auch später (Anm. 43, 50) sehen wir امر so gebraucht wie in den Abhandlungen der aufrichtigen Brüder. Vgl. Zeitschrift der DMG. Bd. XIII, S. 36 und Anm. 1).

41) نادى ist das für das öffentliche Ausrufen und Proclamiren speciell gebräuchliche Wort. المنادى — sonst das compellatif der Grammatik — bezeichnet den Ausrufer ver-

käuflicher Dinge u. s. w. S. Quatremère zu Maḳrîzî's Histoire des Sultans Mamlouks II, ɪɪ. S. 129, 167. — Nach diesen Worten hat die Wiener Abschrift V. eine Philippica gegen die hier mitgetheilten Nachrichten, die zugleich eine Apologie des Islam ist, welche der fromme Gläubige, von dem diese Herzensergiessung herrührt, als die einzig wahre Religion hinstellt.

42) Die vorher allgemein angedeutete Berufung wird nun durch eine völlige Bestätigungsurkunde für sein anzutretendes Amt weiter ausgeführt und in bestimmte Worte eingekleidet. Der Engel nennt sich hier zuerst „von mir" und Gott, der ihm folgt, heisst kurzweg und ganz allgemein ar-Rabb der Herr. Der Weg, den der Begründer des Manichäismus ergreift, ist ganz der anderer Sektenhäupter, falscher Propheten und Gesetzgeber vor und nach ihm. — Nach لرسالتة schieben C. und H. die völlig corrumpirten unverständlichen und garnicht hergehörigen Worte ووروان ناحسا ein. Schon dem Abschreiber von C. fielen sie auf, wie er durch den Zusatz كذا andeutet. Niemand vermisst sie, da sie für den Inhalt ganz werthlos erscheinen. Eine Tautologie entstände, wollte man etwa ووزرك باجتبا oder etwas dem Aehnliches daraus machen.

43) يحقّك entspricht dem frühern بامرك (s. Anm. 40).

44) سابور Sâbûr, Sapor, Sapores, wie auch Ibn Ḳuteiba, Eutychius, Abû'lfaradsch, Abû'lfedâ (Hist. anteisl. S. 82) und andere schreiben, wechselt mit شابور Schâbûr (Schahpor), wie Ḥamza Ispahanensis und im allgemeinen die persischen Schriftsteller haben. Die Orientalen weichen vielfach in der Angabe der Regierungszeit dieses zweiten Chosroen der Sasaniden-Dynastie von einander ab. Einige wie Ibn Ḳuteiba und Eutychius lassen ihn 30 Jahre 1 Monat auf dem Throne sitzen, andere wie der Verf. des Lubb aṭ-tawârîch 31 Jahre und einige Monate, Ḥamza Ispahanensis (S. 15) 30 Jahre und 28 Tage oder nach der Berechnung von Mûsâ ben 'Îsâ al-Kisrawî 32 Jahr und 4 Monate (S. 20) und nach einer dritten Berechnung des Mobed oder Vorstandes der Magier Bahrâm ben Mardânschâh 30 Jahr und 15 Tage (S. 27). Abû'lfedâ (a. a. O. S. 80) gibt ihm eine Regierungszeit von 31 Jahren und 6 Monaten und lässt ihn nach Verlauf von vier Monaten des Jahres

559 nach Alexander sterben. Mas'ûdî im Kapitel über die Sâsâniden schreibt ihm von den andern Historikern abweichend eine Regierung von 33 Jahren zu. Es heisst bei ihm:
ثم ملك بعد اردشير ابنه سابور وكان ملكه ثلاث وثلاثين
سنة وكانت له حروب مع كثير من ملوك العالم وبنى كورا
ومصّر مدنا نسبت اليه كما نسب من الكون (l. الكور) والمدن
الى ابائه والعرب لقبه سابور الجنود وفى ايامه ظهر مانى
وقال بالانين (l. بالاثنين) فرجع سابور عن المجوسيّة الى
مذهب مانى والقول والنور (l. بالنور) والبرأة من الظلمة ثم
عاد بعد ذلك الى دين المجوسيّة ولحق مانى بارض الهند
لاسباب اوجبت ذلك قد اتينا على ذكرها فيما سلف
من كتبا (l. كتبنا) d. h. „Hierauf herrschte nach Ardaschîr sein Sohn Sâbûr, dessen Regierung 33 Jahre dauerte. Er führte mit vielen Herrschern der Welt Krieg, baute Plätze und legte Städte an, die von ihm den Namen führen ebenso wie mehrere Plätze und Städte nach dem Namen seiner Väter benannt wurden. Die Araber legen ihm den Ehrennamen Sâbûr der Heere Sâbûr al-dschunûd bei. Unter seiner Regierung trat Mânî auf, der die zwei Wesen lehrte. Sâbûr verliess das Magierthum und wandte sich der Schule Mânî's und seiner Lehre vom Licht und dem Freisein von der Finsterniss zu. Hierauf trat er zur Religion der Magier zurück und Mânî begab sich nach Indien aus Ursachen die es nothwendig machten und die wir in früher von uns veröffentlichten Schriften erwähnt haben."

Aus diesen abweichenden Berichten erklärt sich auch die Verschiedenheit in der Angabe des Jahres, in welchem Sâbûr die Regierung antrat. Von dem Bericht des Abû'lfaradsch (S. 127), dass er im ersten Jahre des römischen Kaiser Philippus d. i. 244 Chr. zur Regierung gekommen, sehen wir ebenso ab wie von dem des Agathias, der ihn unter Gordian III. 242 auf den Thron erhebt. Andere wiederum anders. Nach der von den neuern Historikern angestellten Berechnung regierte Sâbûr von 241 bis 272, also 31 Jahre, wie auch mehrere einheimische Schriftsteller behaupten, obwol Malcolm, der

auch eine 31jährige Regierungszeit annimmt, diese in die Jahre 240 bis 271 verlegt, während Reiske (in seinen Primae lineae S. 7) die Jahre 241 bis 272 festhält. Wenn sein Vater Ardaschîr 14 Jahre und 6 oder 10 Monate regierte und man den Anfang der Sâsâniden-Dynastie fast ohne Ausnahme im Jahre 226 Chr. annimmt, so schwankt allerdings das Ende seiner Regierungszeit zwischen den Jahren 240 und 241. Schahrastânî (S. 188) und mit denselben Worten auch Ḥamza Ispahanensis (S. 33) sagen leider nur im allgemeinen ظهر فى زمان سابور بن اردشير „er (Mânî) trat in der Zeit Sâbûr's ben Ardaschîr auf." — S. Anm. 46.

45) Fast ganz dieselben Worte von derselben Sache kehren im Ḥamza Isp. (S. 44) wieder, wo von Ardaschîr ben Bâbak, dem Vater Sâbûr's, gesagt ist عقد التاج على رأسه. Derselbe Ḥamza erwähnt mehrfach die Farbe dieser Kopfbedeckung, die mit den mannichfachsten Zierrathen, mit Gold, Perlen und Edelsteinen aufgeputzt sein konnte z. B. grün in Gold bei Ardaschîr, roth in grün bei unserm Sâbûr, himmelblau mit zwei goldenen Hörnern oder Spitzen und mit goldenem Monde bei Bahrâm ben Bahrâm u. s. w., alles nach dem Buche كتاب صور ملوك بنى ساسان, das die Bildnisse der Sâsâniden enthielt. Vgl. S. 48 flg. und Dozy's Diction. detaillé des noms des vêtemens chez les Arabes S. 100 flg.

46) Der erste Tag des syrischen Monats Nîsân entspricht ganz dem ersten April des römischen oder Julianischen Kalenders (s. z. B. Chwolsohn II, S. 175). Aus dieser Angabe unseres Schriftstellers lernen wir zweierlei, 1. den Tag des Regierungsantritts Sâbûr's und 2. den Tag, an welchem Mânî zuerst mit seiner neuen Lehre hervortrat. Dieser erste Tag des Nîsân war aber auch zugleich ein Sonntag, eine Zusammenstellung, die allerdings gegen die Annahme des Regierungsantritts Sâbûr's im Jahre 241 streiten würde, da der 1. Nîsân auf einen Sonntag in diesem Jahre nach einer Berechnung, die ich einem jüngern Freunde hier, dem Herrn Actuar Friedrich Hensel, verdanke, nicht fallen kann. Zur Beantwortung dieser Frage, auf deren Entscheidung soviel ankommt, lasse ich meinen Berather, welcher in derlei mathematischen und astronomischen

Berechnungen völlig zu Hause ist, selbst sprechen und theile hier unverkürzt das Resultat seiner angestellten Berechnung mit seinen eigenen Worten mit. Er sagt:

„Um die Frage,

in welchem Jahre (um 240 n. Chr.) der 1. Nîsân auf einen Sonntag gefallen sei?

beantworten zu können, hatte man zunächst zu prüfen, welcher Kalender der Tagesangabe zu Grunde liege.

Der Monatsname Nîsân findet sich nach Ideler (Handbuch der Chronologie) im syrisch-macedonischen, im jüdischen, im türkischen und im Kalender von Heliopŏlis oder Baalbeck (s. Th. I, S. 430, 440, 509 und 540 und Th. II, S. 561).

Hiervon ist der letztgenannte Kalender, da wir über dessen Einrichtung keine Nachweisungen haben, er auch anscheinend nur eine räumlich sehr beschränkte Geltung hatte, der türkische aber wegen seines späteren Ursprungs weiter nicht in Betracht zu ziehen.

Ob aber der syrisch-macedonische oder der jüdische Kalender der Untersuchung zu Grunde zu legen sei, lässt sich ohne Weiteres nicht entscheiden.

Für den ersteren spricht der Umstand, dass nach Idelers Zeugniss die späteren, namentlich arabischen Schriftsteller mit den syrischen Monatsnamen sehr häufig die Monate des Julianischen (römischen) Kalenders bezeichnen, und es ist dabei in Betracht zu ziehen, was Ideler Th. I, S. 429 ff. über den vollständigen Parallelismus des bei den syrischen Christen im Gebrauch gebliebenen Jahres sagt, indem sich daraus ergibt, dass aller Wahrscheinlichkeit nach, wenn auf Grund einer in dieses Bereich fallenden Quelle der Monat Nîsân genannt wird, damit genau der Monat April des Julianischen Kalenders bezeichnet werden soll. Hierbei muss also die Annahme Platz greifen, dass sich die oben aufgestellte Frage auf die andere reducirt:

auf welchen Wochentag in den um 240 nach Chr. G. liegenden Jahren der 1. April Jul. Kal. gefallen sei?

Es ist dabei noch zu bemerken, dass von der Beantwortung dieser Frage unmittelbar die Bestimmung des Wochentages des ersten Tages der Monate abhängt, welche Ideler S. 423 so zu sagen, als den combinirten syrischen Kalender aufstellt. Denn wenn hiernach der 7. Monat des syrischen Jahres mit

dem 25. März Jul. Kal. begann, so lag der erste Tag offenbar genau eine Woche vor dem 1. April Jul. Kalenders.

Für die Vermuthung, dass der jüdische Kalender der fraglichen Zeitbestimmung zu Grunde liege, sprechen die Worte der mir mitgetheilten Stelle

„der erste Tag des Nîsân, während die Sonne im Widder stand.“

Diese Bezugnahme auf den Sonnenlauf scheint auf einen Kalender hinzudeuten, welcher sich, wie der jüdische, zunächst nach dem Mondlauf richtet und zu seiner Basis etwa das gebundene Mondjahr hat.

Bei dieser Unentschiedenheit habe ich nun sowol ermittelt, auf welchen Wochentag der 1. April der Jahre 238 fl. n. Chr. unter Zugrundelegung des Julianischen Kalenders gefallen sei, als auch, welchen Wochentagen der 1. Nîsân des jüdischen Kalenders für eben diese Jahre entsprochen habe.

Die erstere Bestimmung ist zunächst nach der von Ideler Th. II, S. 183 gegebenen Regel gemacht worden. Damit ergab sich:

Der 1. April fiel

im	Jahre	240	n.	Chr	auf	Mittwoch,
„	„	241	„		„	Donnerstag,
„	„	242	„		„	Freitag,
„	„	243	„		„	Sonnabend,
„	„	244	„		„	Montag u. s. f.
„	„	239	„		„	Montag,
„	„	238	„		„	Sonntag.

Hierzu habe ich eine einfache Prüfung gemacht, indem ich für die einschlagenden Jahre die Ostertage bestimmte. Nach der Gauss'schen Formel (s. Zach, tables abrégées de la lune S. 67 fl.) fiel aber der erste Osterfeiertag

im	Jahre	238	n.	Chr.	auf	den	22. April,
„	„	239	„		„	„	7. April,
„	„	240	„		„	„	29. März,
„	„	241	„		„	„	18. April u. s. f.

und ein einfaches Fortzählen nach Wochen ergibt, da der erste Ostertag stets Sonntag ist, die Richtigkeit der obigen Bestimmung.

Es kann also, wenn nach Julianischem (syrisch-macedonischem) Kalender die Zeitangabe ausgeworfen worden ist,

das fragliche Ereigniss nur im Jahre 238 n. Chr. stattgefunden haben.

Bei der weiteren Berechnung des 1. Nîsân nach jüdischem Kalender bin ich lediglich der von Gauss in v. Zach's monatl. Correspondenz Bd. V, S. 435 gegebenen einfachen Formel gefolgt. Denn wenn man den hierzu von Cisa Gressy gegebenen Beweis (s. Zach, Correspondance astronomique T. I, S. 556 fl.) mit den von Bendavid (zur Berechnung und Geschichte des jüdischen Kalenders) gegebenen Anweisungen genau vergleicht, so findet man, dass in jener allgemeinen und einfachen Formel alle Vorschriften des jüdischen Kalenderwesens Berücksichtigung gefunden haben. Es ist dabei nur noch zu erinnern, dass die Gauss'sche Formel direct den Wochentag des 15. Nîsân — Passah — gibt, dass aber dies derselbe Wochentag sein muss, auf welchen der 1. Nîsân fällt.

Die Rechnung ergab folgende Resultate:

Der 15., also auch der 1. Nîsân fiel

im Jahre	238	n. Chr.	auf	Dienstag	—	Passah	am	17. April,
„	„ 239	„	„	Sonnabend	—	„	„	6. April,
„	„ 240	„	„	Donnerst.	—	„	„	26. März,
„	„ 241	„	„	Dienstag	—	„	„	13. April.

Eine Vergleichung mit den oben gegebenen Ostertagen zeigt die Richtigkeit dieser Rechnung.

Es ergibt sich hieraus aber, dass nach höchster Wahrscheinlichkeit unter dem 1. Nîsân derselbe Tag zu verstehen ist, welcher im Julianischen Kalender der 1. April genannt wird und dass das erwähnte Ereigniss, somit auch die Thronbesteigung des Sapores im Jahre 238 n. Chr. stattgefunden hat."

S. das Weitere Anm. 51.

47) Hier ist خرج ganz so gebraucht wie oben (s. Anm. 39. 51), er (Mânî) ging aus, trat auf, zeigte sich zum ersten Mal öffentlich als der, für den er vor der Welt und von ihr gehalten sein wollte, als Gründer einer neuen Religion.

48) Scham'ûn = Simeon. S. Anm. 23, wo ein Schüler des Ḥasîḥ ebenfalls Scham'ûn (nicht Schim'ûn) heisst. — Der hier erwähnte wird unten (s. Anm. 384) zugleich mit Ramîn genannt. An beide gemeinschaftlich wurde ein manichäisches Sendschreiben gerichtet.

49) Derselbe Name kommt später (s. Anm. 362) als der des Verfassers eines manichäischen Sendschreiben über die Zeit vor, und ist dort ركو, ىكو, زكو oder ذكو geschrieben. Vielleicht ist es der arabisirte Name des Zachaeus. Allein die Lesart زكوا oder زكو und ذكوا oder ذكو ist doch immer noch problematisch.

50) Vgl. Anm. 40.

51) Während vorher nach den Berichten der Manichäer eine Zeitangabe für das erste Auftreten des Mânî von unserm Verf. Muḥammad ben Isḥâḳ mitgetheilt war, macht sich derselbe nun selbst zum Berichterstatter und setzt an die Stelle des vorher gebrauchten خرج hier für das erste öffentliche Auftreten das gleichbedeutende Wort ظهر. Es ist im vorliegenden Falle einerlei, ob wir unter den von ihm erwähnten Gallus uns Trebonianus Gallus I. oder Gallus Volusianus denken. Beide gelangten in demselben Jahre 251 zur Regierung und wurden in demselben Jahre 253 im Mai getödtet. Es würde demnach Mânî im Jahre 252 aufgetreten sein. Zur nähern Bestimmung dieser Angabe folgt noch der Zusatz, dass Marcion ungefähr 100 Jahr vor ihm unter Titus Antoninus d. i. Antoninus Pius und zwar im ersten Jahr dessen Regierung, die den Zeitraum von 138—161 umfasst, Ibn Deisân (Bardesanes) aber ungefähr 30 Jahre nach Marcion sich bekannt gemacht habe. Diese Bestimmungen sind von entscheidender Bedeutung. Marcion im Pontus wurde im Jahre 140 von seinem Bischof zu Sinope um seines Gnosticismus willen excommunicirt, und der gegen die Mitte des zweiten Jahrhundertes geborne Bardesanes disputirte 165 mit dem im kaiserlichen Gefolge des L. Antoninus Verus befindlichen Philosophen Apollonius zu Edessa. Eusebius (Hist. eccles. IV, 30) lässt ihn ausdrücklich unter Marcus Aurelius (reg. 161—180) um die Zeit, als der römische Bischof Soter starb (d. i. spätestens um 179—83. Vgl. auch Eutychius I, S. 359), auftreten, und im Chronicon sagt er, dass seine Ketzerei im 12. Regierungsjahre dieses Kaisers allgemeiner geworden sei, und ganz bestimmt unterm Jahr 175: Bardesanes alterius haereseos princeps notus efficitur.

Stellen wir nun das zweite Regierungsjahr des Gallus —

252 — mit der Zeit der Erscheinung des Marcion etwa 100 Jahre früher — nach der Angabe des Textes genau 138 — und die des Bardesanes 30 Jahre später — also gegen 170 — zusammen, so würden wir durch die beiden letzten Angaben, halten wir uns streng an diese doch nur völlig runden Zahlen, um 14 Jahr zurückgewiesen. Es regierte aber im Jahre 238 und zwar 238—244 Gordianus III., nicht Trebonianus Gallus, und da sich unser Verf. widerspricht, indem er das zweite Regierungsjahr des Gallus mit dem ersten des Titus Antoninus bei einem Zwischenraume von ungefähr 100 Jahren zusammenstellt und auch das Auftreten des Bardesanes wie das des Marcion mit dem Jahre 252 sich nicht vereinigen lässt, so liegt offenbar dem Namen Gallus eine Verwechslung mit Gordianus zu Grunde, ganz ähnlich einer andern, der wir in der Reihe der Chosroen begegnen werden (s. Anm. 276). Wenn nun aber das zweite Regierungsjahr des Gordianus — 239 — bei einem angenommenen Zwischenraume von genau 100 Jahren nicht ganz mit dem ersten Regierungsjahr des Antoninus Pius — 138 — stimmt, so ist der Verfasser, der nur von ungefähr 100 Jahren spricht, völlig entschuldigt, für uns dagegen, die wir neben diesen Angaben noch ein streng chronologisches bis auf den Tag bestimmtes Datum besitzen, ist es geboten, auf die zweite indirecte Bestimmung — das erste Jahr der Regierung des Antoninus Pius 138 — mehr Gewicht zu legen, als auf die erste directe, die für das Jahr 239 spricht. Muḥammad ben Isḥâḳ folgte für seinen eigenen Bericht unstreitig einem gut unterrichteten Schriftsteller, da er sich so bestimmt und ausführlich aussprechen konnte, doch bleibt es annehmbar bei den Nachrichten orientalischer Schriftsteller über abendländische Begebenheiten und umgekehrt, dass, da sein Autor von Hause aus kein einheimischer obwol vielleicht ein christlicher war, diesem der genaue Zeitpunkt des Auftretens Mânî's bei der erwähnten Gelegenheit 238 leicht entgehen konnte, und in dem Umstande, dass die Sekte von jenem Zeitpunkte an immer mehr Aufsehen erregen mochte, Veranlassung hatte, das Erscheinen Mânî's um ein Jahr später zu datiren. Uebrigens ist auch deshalb das zweite Jahr nicht so unbestreitbar, da die Verwechslung mit Gallus dasselbe unsicher macht und überdiess ein Jahr vorher 237, Gordianus I. und II. als Augusti ausgerufen worden waren, mit-

hin der Name Gordianus, da Gordianus III. schon im April 238 zwei andern Cäsaren als solcher beigesellt wurde, bis man ihn, nach Ermordung jener, 15. Juli zum alleinigen Augustus ausrief, sehr leicht auf dem Wege bis zu einer arabischen Niederschrift ein Schwanken herbeiführen konnte. Sehen wir aber selbst von alledem ab, so gewinnen wir immerhin ein unbestreitbares Resultat, von dem man bisher keine Kunde hatte, und wir sind in jedem Falle berechtigt, die Angabe der Manichäer mit der des Muḥammad ben Isḥâḳ keineswegs widersprechend zu finden, wie es beim Festhalten des zweiten Regierungsjahres des Gallus nothwendig der Fall sein müsste. Ja, wir haben für diese Verwechslung auch einen Zeugen. Eutychius (I, S. 387) sagt geradezu, dass zur Zeit des Gordianus III. Mânî aufgetreten sei, begeht aber allerdings das Versehen Bahrâm I. und II. zu Zeitgenossen des Gordian zu machen. (S. auch Beausobre I, S. 65) Wir irren demnach gewiss am wenigsten, wenn wir unter dem Schutze der so sicher und vielseitig überlieferten Nachrichten rundweg das Jahr 238 als dasjenige bezeichnen, in welchem Mânî in einem Alter von 24 Jahren seine Lehre zuerst öffentlich in der Hauptstadt (Ctesiphon) verkündete. Mânî kann folglich in keinem andern Jahr als 214 geboren sein.

Die Bemerkung Mas'ûdî's (s. Anm. 307), dass Mânî unter dem Kaiser Claudius II. aufgetreten sei, bleibt hier und überhaupt ohne Einfluss.

Wir kommen nun auf die Beantwortung der zweiten Frage, die es mit dem Jahre des Regierungsantritts Sâbûr's zu thun hat. Wenn nach den oben (Anm. 44) erwähnten verschiedenen Angaben die Regierungszeit des Sâbûr zwischen 30 und 33 Jahren schwankt, und wenn Marcion 100 Jahr früher und zwar im ersten Regierungsjahre des Antoninus Pius (138 n. Chr.), und Mânî im zweiten Regierungsjahre des Gordianus III. (239) aufgetreten sein soll, so weisen wir zunächt auf die oben erwähnten Momente hin, von welchen die Vereinigung der beiden Angaben, die der Manichäer und die des Muḥammad ben Isḥâḳ abhängt. Halten wir ferner nach obiger Berechnung (Anm. 46) entschieden das Jahr 238 fest, wo der 1. Nîsân auf einen Sonntag fällt, an welchem Sâbûr den Thron bestieg, und schenken wir der ältesten Quelle, Mas'ûdî, unter den übrigen schwankenden Glauben, dass Sâbûr 33 Jahr regierte (eine an-

dere Berechnung in Ḥamza kommt dieser Annahme mit 32 Jahren und 4 Monaten ebenfalls nahe) und starb er 271, wie Malcolm will, so kann er nicht 240 oder 241 zur Regierung gekommen sein, sondern bereits 238. Die Richtigkeit der ersten Angabe, deren Vertreter die Manichäer selbst sind, ist kaum anzuzweifeln, da sie sich in ihren Originalschriften vorfindet, die dem Verfasser des Fihrist unstreitig in arabischer Uebersetzung zur Verfügung standen, und nicht der geringste Grund zu einer Verdächtigung derselben nachweisbar sein möchte, da dieses Datum wie jedes andere für Mânî und seine Lehre völlig gleichgiltig und ohne jegliche Beziehung sich darstellt. Wenn Muḥammad ben Isḥâḳ darauf nach andern ihm zugänglichen Quellen diesen manichäischen Bericht durch weitere chronologische Bestimmungen so nahe zu fixiren sucht, wie es ihm möglich ist, so hat er damit keineswegs in Absicht jener manichäischen Nachricht entgegenzutreten, sondern er vervollständigt nur wie überall anderwärts, wo er sich redend einführt, so auch hier die Nachrichten über den Gegenstand, den er eben bespricht. Das Jahr 238 wirkt aber auch zurück. Da, wie wir oben sahen, Sâbûr's Vater, Ardaschîr, nach den gewöhnlichen Angaben 14 Jahre und einige Monate regierte, so könnte bei Festhaltung dieser Zahl nicht das Jahr 226 das der Gründung des Sâsâniden-Reiches sein, wie man fast allgemein annimmt, vielmehr das Jahr 224. Allein Ardaschîr legte die Regierung nieder, ehe er starb, und es fragt sich, ob er der Regierung sogleich völlig entsagte oder sie noch einige Zeit mit seinem Sohn gemeinschaftlich fortführte. Doch bedürfen wir selbst dieses Auswegs nicht, um uns die 14 Jahr zu erklären. Dieselbe Quelle nämlich bei Ḥamza Ispahanensis, die Sâbûr 32 Jahr und 4 Monate regieren lässt, gibt S. 19 dem Ardaschîr eine Regierungszeit von 19 Jahren und 6 Monaten, Beweises genug, dass selbst die einheimischen Schriftsteller über diese Perioden keineswegs einig sind. Auch war in der That Ardaschîr schon vorher, ehe er den letzten parthischen Herrscher besiegte, Herr von Fars oder der eigentlichen Provinz Persien, ferner von Kermân und so zu sagen von fast ganz Iran, so dass nicht nothwendig mit der im Jahr 226 bei Hormuz gewonnenen Schlacht, in der Artabanes V. اردوان. Krone und Leben verlor, seine Regierungszeit beginnt, sondern dieselbe leicht mehrere Jahre zurückzudatiren ist, wie

auch offenbar jene ihm beigelegten 19 Jahre verlangen, wol aber kann man ganz richtig das Jahr 226 als dasjenige festhalten, in welchem die alleinige Herrschaft der Sâsâniden mit Einnahme des noch übrigen Theiles des Reichs und dem völligen Sturze der vorhergehenden Dynastie beginnt.

Dieser Feststellung gegenüber liegt uns die Prüfung einer der neuesten Berechnungen dieser Zeitabschnitte ob, welcher sich Chwolsohn in seinen Ssabîern (I, S. 132) unterzogen hat. Sie müsste in jedem Falle, gäbe man sich ihr ohne Weiteres hin, Irrungen veranlassen. Wir sehen zunächst von den ganz ungegründeten Aufstellungen bei Suidas ab und erwähnen nur, dass er Mânî unter dem Worte Μάνης zur Zeit des Kaisers Aurelian (reg. 270—275) auftreten anstatt sterben lässt. — Chwolsohn meint nun, Mânî scheine um 190 geboren zu sein, und da er dieselbe Quelle benutzte, die unserer Berechnung zu Grunde liegt, so sind wir dem obigen Resultate und mit ihm uns selbst eine Rechtfertigung schuldig. Zuerst ist es eine starke Irrung von Hammers, die Chwolsohn dem eingesehenen Texte gegenüber nachschrieb, einem Muḥammad ben Isḥâḳ Sahrmânî, von dem ich gern glaube, dass er nicht weiter bekannt sein konnte, die Nachricht im Fihrist beizulegen. Muḥammad ben Isḥâḳ ist der wohlbekannte Verfasser des Fihrist, den Chwolsohn immer kurzweg ganz richtig en-Nedîm nennt, aber nicht als eine von Muḥammad ben Isḥâḳ verschiedene Persönlichkeit gelten lassen sollte. Das ihm beigefügte unglückliche Sahrmânî sind die Worte ظهر مانى „Mânî erschien“ oder „trat auf,“ womit Muḥammad ben Isḥâḳ seinen Bericht beginnt. Natürlich fehlte nun dem folgenden Satze Subject und Zeitwort und so musste arge Satz- und Gedankenverwirrung entstehen (vgl. Anm. 85). Chwolsohn meint nun, en-Nedîm d. i. Muḥammad ben Isḥâḳ theile die Nachricht mit, „dass Mânî vor Schâbûr ben Ardsîr (also Sapores I.) im zweiten Regierungsjahre des römischen Kaisers (Trebonianus) Gallus (trat seine Regierung im Nov. 251 an) und zwar, wie en-Nedîm nach der Aussage der Manichäer hinzufügt, am 1. April, also im April des Jahres 253, aufgetreten sei.“

Hier sind zwei ganz getrennte Sätze oder Aussagen in einen Satz zusammengeworfen. En-Nedîm sagt nicht, dass

Mânî vor (d. i. coram, apud vom Ort, nicht ante) Schâbûr ben Ardsîr im zweiten Regierungsjahre des Gallus aufgetreten d. h. ihm unter die Augen getreten sei, ihn mit seiner Lehre bekannt gemacht habe, sondern nach der Aussage der Manichäer trat Mânî am Tage des Regierungsantritts Sâbûr's, welches der erste Nîsân und ein Sonntag war, öffentlich auf und nach der Angabe des Nedîm im zweiten Jahr der Regierung des Gallus, also zwei ganz verschiedene Data, deren nähere Beleuchtung oben erfolgt ist.

An jenen unbegründeten Vordersatz knüpft Chwolsohn die weitere Folge: „Da aber Mânî nach en-Nedîm, bevor er vor Schapur auftrat, vierzig Jahre lang im Lande herumgestreift ist und Anhänger geworben hat und da er, wie oben mitgetheilt wurde, in seinem vierundzwanzigsten Lebensjahre mit seiner Lehre aufgetreten ist, so folgt daraus, dass seine Geburt um das Jahr 190 p. Chr. zu setzen ist.“

Es ist hier ein neuer Factor in die Berechnung aufgenommen, die vierzig Jahre, die, wie uns der Text bald weiter berichtet (s. Anm. 59. 60), Mânî die Länder durchreiste, bevor er vor Sâbûr erschien und ihn persönlich für seine neue Lehre zu gewinnen bemüht war. Es ist das derselbe Sâbûr I., bei dessen Thronbesteigung Mânî nach dem Bericht der Manichäer zuerst in der Residenz auftrat. Wir nahmen an, dass diess in demselben Jahre geschah, wo Mânî die wiederholte Berufung erhielt und das vierundzwanzigste Jahr seines Alters erreicht hatte. Da nun Sâbûr nach Mas'ûdî 33 und nach andern gar nur 30, 31 oder 32 Jahre regierte, so widersprechen diese runden vierzig Jahre allerdings obiger Annahme. Allein erstens ist gesagt „ungefähr vierzig Jahre“, zweitens ist vorauszusetzen, dass Mânî die zwölf Jahre zwischen seiner ersten und zweiten Berufung, welche letztere nur ein entschiedneres, ein öffentliches Vorgehen verlangte und deshalb sein Auftreten in der Hauptstadt zur Folge hatte, und wol überhaupt nicht ohne Bezug auf diese vorausgesetzt wird, nicht mit Stillsitzen zugebracht haben mag, zumal sein Vater selbst wiederholt den Aufenthalt wechselte. Mânî fing sicher bei Zeiten an die Länder zu durchwandern, und da der Zahl vierzig, die überhaupt in der alten Welt als runde Zahl z. B. in der Geschichte des Moses eine auffällige Rolle spielt, hier überdiess ein „ungefähr“ beigefügt ist, so liegt keineswegs

die Nothwendigkeit vor die Zahl vierzig als voll anzunehmen. Dazu kommt, dass Mânî bei seiner zweiten Berufung schon Anhänger hatte. Ausser seinem Vater begleiten ihn bei seinem Auftreten in der Residenz des Chosroen, al-Madâin oder speciell Ctesiphon, zwei Männer, treue und gelehrte Schüler, von denen wir einen später als manichäischen Schriftsteller kennen lernen. — Endlich ist es gewiss, dass Mânî dem Schah Sâbûr nur erst gegen das Ende seiner Regierung vorgestellt wurde. S. de Sacy in Mémoires sur div. antiquités de la Perse S. 289. Dasselbe sagt unser Verfasser. Mânî hatte, wie wir am Schluss des Berichts (s. Anm. 62) seiner Zusammenkunft mit Sâbûr lesen, bereits Inder, Chinesen und Bewohner Churâsâns für seine Lehre zu gewinnen gesucht und deren Länder bereist. Jene vierzig Jahre also stören unsere Berechnung nicht im geringsten, sie geben uns im Gegentheil einen neuen chronologischen und historischen Wink von Bedeutung. Selbstverständlich kann also bei solcher Schlussfolge die Annahme der Geburt Mânî's im Jahre 190 n. Chr. für uns nicht im mindesten massgebend sein, zumal auch ohne jede Prüfung das zweite Jahr der Regierung des Gallus in die Berechnung hineingezogen worden ist.

Was sich für die Berechnungen der Lebenszeit des mystischen Scythianus und Terebinthus infolge der Berichte unsers Schriftstellers und obiger Zusammenstellungen für veränderte Resultate ergeben, lassen wir hier als unsern Schriftseller nicht im geringsten berührend bei Seite und bemerken im allgemeinen, dass alle frühere mühsam von den verschiedensten Berichterstattern zusammengebrachte Zahlen und chronologische Bestimmungen nicht mehr aufrecht zu erhalten sind. Abu'lfaradsch schiebt (S. 130) Mânî's Auftreten — wenn wir uns einfach an den Ort halten, wo er von ihm spricht — zwischen Kaiser Aurelian (reg. 270—275) und Tacitus ein, der nur sechs Monate regierte. Allein das Jahr, in welchem Aurelian seinen Tod fand, ist auch annähernd das Todesjahr Mânî's. — Hottinger (Hist. Orient. S. 166) citirt zwei einheimische Quellen; beide verbinden mit Mânî's Erscheinen auch seinen Tod, die eine unter Bahrâm ben Bahrâm, die andere — al-Makîn — richtiger unter Bahrâm ben Hurmuz. — Hyde (S. 284), welcher wie de Sacy (Mém. sur div. antiq. de la Perse S. 288 flg.) Chondemîr zum Zeugen anruft, trennt we-

nigstens Sâbûr, unter dessen Regierung Mânî sein Prophetenthum verkündete, von Bahrâm seinem Enkel, unter welchem er den Tod fand, meint aber schliesslich aus eigener Berechnung, dass Mânî um den Anfang der Regierung des Probus, also um das Jahr 290 erschienen sei. Allein Aurelius Probus regierte 276—282, und eine Stelle bei Ideler (Handbuch der mathem. und technischen Chronologie S. 457) sagt darüber ganz richtig: Secundo anno Probi juxta Antiochenos CCCXXV, juxta Tyrios CCCCII, juxta Laodicenos CCCXXIV, juxta Edessenos DLXXXVIII, juxta Ascalonitas CCCLXXX, insana Manichaeorum haeresis in commune humani generis malum exorta. Ideler bemerkt dazu: „Wie Noris bündig darthut, war das zweite Jahr des Probus das 1030. der Stadt Rom oder 277. Christi“. — Hieraus ergibt sich, wie die Hinrichtung Mânî's die Folge hatte, dass der Ruf von der Gründung seiner Sekte überall hindrang.

Was aber sollen wir mit Beausobre's Berechnung, der Mânî im Ganzen nur 35 Jahre leben lässt, anfangen? Nach ihm wurde Mânî 240 geboren und 275 oder spätestens 278 getödtet, Terebinthus aber hätte um 247 seinen Tod gefunden. — Cave setzt den Ursprung des Manichäismus ins Jahr 277 und Mânî's Tod gegen Ende des dritten Jahrhundertes (s. Beaus. I, S. 123). — Epiphanius (Liber de Mensuris et Ponder. num. XX) verlegt die Flucht Mânî's — wegen des Todes des persischen Prinzen, den er heilen zu wollen vorgegeben haben soll — in das neunte Jahr der Kaiser Valerianus und Gallienus, also 262, dagegen das Auftreten der Manichäer (in den Haeres LXVI, c. 1) in das vierte Jahr der Regierung Aurelians d. i. 273—274. Vgl. Assem. I. S. 393 und Beaus. I, S. 120) — Die Insignia itiner. Italici (S. 126 und 137) folgen ganz dieser Aussage, Renaudot ebenso mit der Bemerkung (S. 42), dass Mânî in der Disputation mit Archelaus sagt, er sei 35 Jahre alt. — Walch erörtert die Zeit, wann Mânî gelebt (S. 724—729) und nimmt als Jahr der Disputation am sichersten 277 an. — Fabricius (V, S. 281) lässt ihn mit seiner Sekte um 278 hervortreten. — Assemani (III, II. S. 44 flg.) erzählt, Mânî sei 240 geboren und habe 261 disputirt, wie Epiphanius und Photius berichten. Derselbe führt mehrere andere Quellen mit ihren Aussagen an, deren nähere Ansicht wir dem Leser überlassen. — Nach Neander endlich

(Allg. Gesch. der christl. Kirche I, II. S. 822) trat Mânî in den letzten Zeiten des persischen Königs Schapur gegen das Jahr 270 mit seinen Ansprüchen auf, floh vor den Magiern, kehrte 272 zurück und wurde 277 gehängt. Alle andern Angaben übergehe ich, hielt es aber für nothwendig, die hauptsächlichsten Ueberlieferungen hier mitzutheilen, um die Abweichungen von dem Berichte unsers Schriftstellers hervorzuheben und dem Leser Gelegenheit zur Selbstprüfung zu geben.

Zur Erörterung des Todesjahrs Mânî's werden wir später Gelegenheit finden, müssen aber hier noch darauf aufmerksam machen, dass der allgemeine Ausdruck „hervortreten" der Zeit gegenüber sehr problematisch ist, denn es ist unzweifelhaft, dass die Versuche des Manichäismus sich noch bei Lebzeiten seines Gründers geltend zu machen, anfangs schüchterner, später herausfordernder und gewagter, wiederholt und bald da bald dort stattgefunden haben, dass die Kunde von besonders hervortretenden Momenten in der Geschichte desselben zu verschiedenen Zeiten, der eine Moment da der andere Moment dort, den Berichterstattern zu Ohren kam, (vgl. z. B. Schahrastânî und Ḥamza Isp. mit Abû'lfaradsch), und dass auch hieraus die abweichenden Angaben theilweise sich erklären lassen. Man sieht recht deutlich, dass das erste Auftreten Mânî's in der Hauptstadt der Chosroen für den Erfolg fürchten liess, da, wie ausdrücklich bemerkt wird, den vierundzwanzigjährigen jungen Mann ausser zwei Gefährten auch der Vater begleitete, um zu sehen, wie dieser gewagte Schritt ablaufen würde. Uebrigens ist die bereits oben ausgesprochene Meinung, dass Mânî schon vorher Schritte und Reisen zur Verbreitung seiner neuen Lehre unternommen habe, um so gerechtfertigter, als der erste Versuch sich Gehör und Anhang zu verschaffen, an einem der Hauptsitze des Magierthums doch mit zu grossen Gefahren verbunden gewesen sein würde. Einstimmig berichten nämlich die einheimischen Schriftsteller, dass es eine der Hauptaufgaben Ardaschîr's und Sâbûr's gewesen sei, schon um die überall im persischen Reich hervortretenden Parteiungen unter einander auszusöhnen und zu vereinigen, den durch das Christen- und Heidenthum und durch allerhand Sekten untergrabenen Parsismus wieder zur herrschenden Staatsreligion zu erheben. Die Chosroen gewannen hierdurch eine der kräftigsten Stützen für die Wiederher-

stellung des seit Jahrhunderten zerrütteten Staates an den Priestern des Feuercultus, und es erscheint daher das Unternehmen Mânî's in der Hauptstadt den Parsenpriestern gegenüber mit einer neuen Lehre aufzutreten um so gewagter; ja wir dürfen diesen Versuch als die Ursache betrachten, weshalb er, von den Priestern bekämpft und verfolgt, vor Sâbûr fliehen und alle von ihm beherrschten Staaten meiden musste und seinen Weg nach Indien, Turkestan, Chatâi und Churâsân nahm. Dieser Versuch und die ihm folgende Flucht musste Aufsehen erregen, die Kunde davon verbreitete sich weiter und wurde so einer jener angedeuteten Momente in der Geschichte des Manichäismus, von dem aus man das erste Auftreten des Mânî datirte, während es nur eine mehr offenkundig gewordene Episode in der Residenz, sonst aber eine einfache Wiederholung dessen war, was er schon vorher anderwärts zur Verbreitung seiner Lehre gethan hatte. Dass er in jenem Jahre nicht mehr allein stand, wissen wir bereits.

52) Ueber Marcion und die Zeit seiner Excommunication infolge des von ihm gelehrten Gnosticismus s. die Anm. 51. — Wichtig ist, was uns der Fihrist in einer noch ungedruckten Stelle, die wir hier in Text und Uebersetzung ohne weitere Bemerkung folgen lassen, über die Marcioniten mittheilt. Es heisst dort:

المرقيونيّة اصحاب مرقيون وهم قبل الديصانيّة وهم طائفة
من النصارى اقرب (L. schiebt اليهم ein) من المنانيّة والديصانيّة
وزعمت المرقيونيّة ان الاصلين القديم (l. القديمين oder القديمة?)
النور والظلمة وان هاهنا كونا ثالثًا مزجها وخالطها وقالت
بتنزيه الله عزّ وجلّ عن الشرور وعن خلق جميع الاشياء
كلها لا يخلو من ضرر وهو مجل عن ذلك واختلفوا فى الكون
الثالث ما هو فقالت منهم طائفة هو الحياة وهو عيسى وزعمت
طائفة ان عيسى رسول ذلك الكون الثالث وهو الصانع
للاشياء بامره وقدرته الّا انّهم اجمعوا على ان العالم محدث
وان الصنعة بيّنة فيه لا يشكّون فى ذلك وزعمت انّ من
جانب الزهومات والمسكر وصلّى لله دهرَه وصام ابدًا افلت

من حبائل الشيطان والحكايات عنه (L. V. عنهم) مختلفة كثيرة الاضطراب وللمرقيونيّة كتاب يختصّون به يكتبون به ديانتهم ولمرقيون كتاب الجيل (Codd. الحيل) سمّاه ولاصحابه عدّة كتب غير موجودة الا حيث يعلم الله وهم يتستّرون بالنصرانيّة وهم (L. V. وهى) بخراسان كثير وامرهم ظاهر كظهور امر المنانيّة d. h. Die Marcioniten. — Das sind die Anhänger des Marcion, die vor den Deiṣânîja (Anhänger des Bardesanes) auftraten und eine Gemeinde bildeten, die den Christen näher steht als die Manichäer und Bardesanier. Die Marcioniten behaupten, dass die beiden ewigen Principien das Licht und die Finsterniss seien und dass es ein drittes Wesen gebe, welches sich jenen beigemischt habe. Sie behaupten ferner, dass Gott der Erhabene rein sei von aller Art Bösem und (nichts zu thun habe) mit der Erschaffung aller Dinge insgesammt, die von schädlichen Bestandtheilen nicht frei ist, während er darüber erhaben ist. Sie sind aber verschiedener Meinung darüber, was das dritte Wesen sei. Einige sprechen sich dahin aus, dass es das Leben d. i. ʿÎsâ (Jesus) sei, andere behaupten, dass ʿÎsâ (Jesus) der Gesandte dieses dritten Wesens sei, der die Dinge auf dessen Befehl und vermittelst dessen Macht geschaffen habe. Alle dagegen stimmen darin überein, dass die Welt etwas Neuerschaffenes sei und dass die schaffende Hand sich darin nicht verkennen lasse. Darüber lassen sie keinen Zweifel zu. Sie behaupten ferner, dass, wer fette Fleischspeisen und berauschende Getränke vermeide, zu Gott sein ganzes Leben hindurch bete und ununterbrochen faste, den Stricken des Satan entgehe. Die Berichte, die dem Marcion zugeschrieben werden, weichen sehr von einander ab und sind vielen Schwankungen unterworfen. — Die Marcioniten haben ihre eigene Schrift, mit welcher sie ihre Religionsbücher schreiben. Marcion verfasste ein Buch, das er Evangelium nannte, und seine Schüler eine Anzahl andere, die Gott allein zu finden weiss. Sie verkriechen sich hinter das Christenthum und halten sich zahlreich in Churâsân auf. Ihr Cultus ist ebenso bekannt wie der der Manichäer.

53) Titus Antoninus regierte von 138–161.

54) Im Fihrist ist die Form الاوّلة häufiger als الاولى.

55) Das Flüsschen Deisân, von welchem Bardesanes seinen Namen erhalten hat, nicht Dîsân syr. ܕܝܨܢ Daizon von ܕܨ springen, hüpfen, also auch nicht Bardîsanes, entspringt der Sage nach aus 25 Quellen im nördlichen Mesopotamien und führt bei den griechischen Geographen den Namen Σκίρτος Scirtus der Hüpfende oder Springende wegen seines jähen Laufes, und obwol klein, wurde es doch zeitweilig für Edessa, das es umspült, durch seine Ueberschwemmungen höchst gefährlich. Vgl. Assem. I, S. 412. — Procop. lib. II. de Aedific. cap. VII.

Auch über Bardesanes theilt uns der Fihrist höchst dankenswerthe Nachrichten mit: الديصانيّة انما سمى صاحبهم بديصان باسم نهر ولد عليه وهو قبل مانى والمذهبان قريب بعضها من بعض وانما بينهما خلف فى اختلاط النور بالظلمة فانّ الديصانية اختلفت فى ذلك على فرقتين فرقة زعمت ان النور خالط الظلمةَ باختيار منه ليصلحها فلما حصل فيها ورام الخروج عنها امتنع ذلك عليه وفرقة زعمت ان النور اراد ان يرفع الظلمة عنه لما احسّ بخشونتها ونتنها شابكها بغير اختياره ومثال ذلك ان الانسان اذا اراد ان يرفع عنه شيئًا ذا شظايا محدّدة دخلت فيه فكل ما دفعها ازدادت ولوجًا فيه وزعم ابن ديصان ان النور جنس واحد. والظلمة جنس واحد وزعم بعض الديصانية ان الظلمة اصل النور وذكر ان النور حىّ حسّاس عالم وان الظلمة بضدّ ذلك عامية غير حاسّة ولا عالمة فتكارها (Codd. فتركاها) واصحاب ابن ديصان بنواحى البطايح كانوا قديما وبالصين وخراسان امم منهم (C. H. منه) متفرّقون لا يعرف لهم مجمع ولا بيعة (C. H. تبعه) والمنانية كثير جدا ولابن ديصان كتاب النور والظلمة ، كتاب روحانية الحقّ ، كتاب المتحرّك والجماد ، وله

كتب كثيرة ولرؤساء المذهب في ذلك ايضا كتب ولم تقع الينا

d. h. „Die Deiṣânîja (Bardesanier). — Der Gründer dieser Sekte mit Namen Deiṣân wurde so genannt von einem Flusse, an dem er geboren war, und zwar vor Mânî. Beide Lehrmeinungen nähern sich einander und eine Abweichung zwischen ihnen findet nur statt in Bezug auf die Vermischung des Lichts mit der Finsterniss. Die Deiṣânîja nämlich gehen in Bezug darauf in zwei Sekten auseinander. Die eine behauptet, dass das Licht mit der Finsterniss aus eigener freier Wahl sich vermischt habe, um sie (von ihrem Zustande) zu befreien, und als es nun darin befangen war und sich von derselben frei zu machen wünschte, war ihm dieses unmöglich. — Die andere Sekte nimmt an, dass das Licht die Finsterniss von sich ausstossen wollte, als es deren Härte und übeln Geruch wahrnahm, wurde aber wider seinen Willen nur immer tiefer in dieselbe verwickelt, ganz sowie der Mensch, sobald er einen Körper mit spitzigen Splittern von sich entfernen will, diese in ihn eindringen und bei jedesmaligem Versuch sie von sich abzustossen immer tiefer in ihn hineinsinken.

Ibn Deiṣân behauptete, dass das Licht von einem Geschlecht und die Finsterniss von einem Geschlecht sei, und einige Deiṣânîja nehmen an, dass die Finsterniss die Wurzel des Lichtes sei und sprechen sich dahin aus, dass das Licht lebendig, mit Sinnen begabt und wissend, die Finsterniss aber das gerade Gegentheil, blind, ohne Sinne und unwissend sei. Daher wurden sie beide einander widerwärtig.

Die Anhänger des Ibn Deiṣân waren früherhin in den Sumpfdistricten zu Hause und auch in China und Churâsân finden sich Gemeinden derselben zerstreut, ohne dass man einen Vereinigungspunkt oder ein Gotteshaus derselben kennt. Manichäer dagegen gab es sehr viele. — Ibn Deiṣân ist Verfasser des Buches „das Licht und die Finsterniss" — des Buches „Das geistige Wesen der Wahrheit" — des Buches „das Bewegliche und Feste" und vieler Schriften mehr. Auch die Vorsteher der Sekte schrieben über dieselben Gegenstände, ihre Schriften aber sind nicht zu unserer Kenntniss gelangt".

56) Unser Verf. lässt in diesen Worten keinen Zweifel übrig, dass Mânî sich wirklich für den Paraklet (s. Anm. 233)

und zwar für den von Jesus verkündigten Paraklet ausgab. Aber nichts weiter. Mit vollem Rechte wies man daher schon immer die falsche Ansicht der Kirchenväter und Gegner des Mânî zurück, als habe dieser sich eo ipso auch für den heiligen Geist gehalten wissen wollen. Weil im N. T. allerdings unter Paraklet der heilige Geist gedacht wird, setzte sich bei jenen Männern wie Eusebius, Epiphanius, Augustinus, Petrus Siculus, die später bis in die Neuzeit herab ihre Nachbeter fanden, die Vorstellung fest, als habe Mânî sich wirklich auch für den heiligen Geist, für dessen leibhaftige Erscheinung ausgegeben, während er, nach seiner Meinung dazu berufen das Falsche aus dem Christenthum auszuscheiden und dasselbe zu vervollkommnen (Ev. Joh. 14, 16, 17. — 16, 7), sich unter Paraklet nur einen von Christus zu Vollziehung jener Aufgabe zu sendenden menschlichen Lehrer dachte.

Mit dieser von unserm Verf. sicher und bestimmt ausgesprochenen Behauptung werden die vielfachen bis zu ganzen Abhandlungen ausgeführten Erörterungen über diese Frage auf ihr wahres Mass zurückgeführt. Dagegen können aber auch Meinungen, die alle und jede Behauptung dieser Art im Munde Mânî's bestreiten und ableugnen, wie Beausobre, der infolge der Worte in den Acta disputationis: Sum quidem ego Paraclitus, qui ab Jesu mitti praedictus sum (S. 24) äussert (I, S. 103): C'est là un des endroits, qui montrent que cette Dispute est supposée, Manès n'ayant jamais prétendu être le Paraclet, comme on le verra dans la II. Partie de cet Ouvrage, nicht länger aufrecht erhalten werden, und man darf (nach I, x. xi. u. S. 149) nicht voraussetzen, dass Beausobre bei dieser Behauptung vielleicht nur an die Identität des Paraklet mit dem heiligen Geist dachte. — Chondemir (s. Hyde S. 284 und de Sacy in Mém. sur div. antiq. de la Perse S. 294) sagt ganz dasselbe was unser Verf. Abweichend berichten andere z. B. Eutychius (I, S. 386), Mânî habe sich für einen Propheten ausgegeben فزعم انه نبى, ebenso al-Makîn فادّعى النبوة (vgl. de Sacy a. a. O. S. 289 und Renaudot S. 43). Nun, das ist eine so allgemeine Behauptung jedes Sektenhauptes und Begründers eines neuen Glaubens, dass wir sie hier auf Mânî übergetragen ganz in der Ordnung finden. — Schah-

rastânî (S. 188) nennt ihn den Weisen al-ḥakîm, eine Bezeichnung, welche die Araber jedem Lehrer mit philosophischem Anstrich beilegen. Das Wort bedeutet ja selbst auch einen Philosophen. — Auch stimme ich völlig mit Renaudot (S. 44 flg.), Mosheim (S. 740 flg.) und Baur (S. 372) überein, dass die Behauptung des Abû'lfaradsch (S. 130), Mânî habe sich Messias genannt فسمّى نفسه مسيحًا, aus einer sehr trüben Quelle geflossen sein müsse, trotzdem dass Eusebius (Hist. Eccl. VII, 31) und Theodoret (Fab. haer. I, 26) derselben Voraussetzung nicht fernstehen, wenn sie sich dahin aussprechen, dass er sich für Christus ausgegeben habe. Schahrastânî sagt dem geradezu entgegen: وكان يقول بنبوة المسيح عليه السلم ولا يقول بنبوة موسى عليه السلم er (Mânî) behauptete das Prophetenthum des Messias, nicht das des Moses. (Dasselbe s. S. 192) — Eine ganz gleichartige und demselben Abû'lfaradsch eigenthümliche Behauptung ist auch die, dass Mânî christlicher Priester im Gebiete von Ahwâz in Chuzistân gewesen sei. Davon findet sich nicht nur nicht irgendwo eine weitere selbst nur annähernde Spur, sondern wir fragen auch, wie es nach dem Ursprunge Mânî's, seiner Erziehung und ganzen Richtung als möglich gedacht werden könne, dass er Christ in dem Grade geworden wäre, um die Priesterweihe zu empfangen? Zugeben dagegen können wir, obwol keine orientalische Quelle dazu berechtigt, dass er, wie z. B. in dem Briefe an Marcellus und zu Anfang seiner angeblichen Disputation mit Archelaus sich den Apostel Jesu nennt (s. Baur S. 368 flg.). Denn da er, wie wir sahen, für den von Jesu verheissenen Paraklet gehalten sein wollte, der die christliche Religion erst in ihrer vollkommenen Wahrheit zur Anerkennung bringen sollte, so wird er in der Erfüllung dieser Mission zugleich auch ein Apostel Jesu. — Vgl. ausserdem darüber, was Mânî von sich unter der Bezeichnung Paraklet verstanden wissen wollte, Neander (I, II. S. 821), ferner im allgemeinen Renaudot (S. 40—43), Walch (S. 696, 711, 731—732), Petrus Siculus (S. 23), Photius (S. 608), Tillemont (Mémoires pour servir à l'histoire eccles. IV, S. 386), der aber nach dem Obengesagten vielfach zu berichtigen ist.

57) واستخرج, wörtlich: brachte heraus, stellte her oder

zusammen, gewöhnlich von Dingen, die vorher unbekannt waren, sie bekannt machen, zur Anschauung bringen. Vgl. z. B. Abdallatif (ed. de Sacy S. 550): وحرص على استخراج ما جهل من اسماء عقاقير ديسقوريدس, was auf der Seite vorher durch فيخرج الى المعرفة erklärt wird — oder H. Chalfa V, S. 273: وان يستخرجه بالقياس und wenn er durch Vernunftschluss diese natürliche Beschaffenheit hervorzulocken, kennen zu lernen sich bemüht. Schahrastânî (S. 188) sagt ganz wie hier اخذ دينا بين المجوسيّة والنصرانيّة er hatte eine Religion zwischen dem Magier- und Christenthum angenommen. — Doch heisst es daselbst einige Seiten später (S. 195—196): وان كان ديصان اقدم وانما اخذ مانى منه مذهبه وخالفه فى المعدّل und wenn Deiṣân (l. Ibn Deiṣân) früher war, so nahm sicherlich Mânî von ihm seine Lehre an und wich von ihm nur in Bezug auf den Vermittler ab. — An andern Stellen z. B. bei Chondemîr heisst Mânî زنديق, dessen Bedeutung wir später (s. Anm. 409) kennen lernen werden. Auch ثنوى Dualist wird er z. B. bei Abû'lfaradsch a. a. O. genannt.

Die Uebereinstimmung unsers Verfs. mit Schahrastânî über die aus Parsismus und Christenthum zusammengesetzte Lehre Mânî's ist ein vortrefflicher Fingerzeig für unsere Beurtheilung der so verschiedenartig aufgestellten Meinungen in dieser Beziehung. Das Hinübergreifen in indische Doctrinen wird durch sämmtliche orientalische Quellen ausgeschlossen. Der Dualismus ist der eigentliche Kern seiner Schule, dem alle andern Lehrsätze untergeordnet werden und diesen Kern oder obersten Grundsatz holte er sich aus dem Magierthum (vgl. auch Baur S. 83 flg.). Mit ihm wollte er dem Christenthum zu Hilfe kommen, durch ihn demselben die mit dem Erscheinen des Paraklet verheissene reinere Wahrheit und Vollkommenheit geben. Abû'lfaradsch meint, dass er zuerst Christ gewesen oder sich vielmehr äusserlich zum Christenthum bekannt كان اول يظهر النصرانية, dass er die christlichen Bücher gelehrt und erklärt, dass er mit Juden, Magiern und Götzendienern disputirt habe, dann aber von der (christlichen)

Religion abgefallen sei. Mit dieser Behauptung steht er de andern Quellen gegenüber, die den umgekehrten Bildungsgang seiner religiösen Richtung festhalten, ebenso vereinzelt da, wie mit der Erzählung von seinem Priesterthum in Ahwâz.

Gleichsam als beweisende Parallele für die Behauptung, dass Mânî seine Lehre aus Magier- und Christenthum zusammengesetzt habe, bemerkt unser Schriftsteller weiter, dass

58) ebenso der Schriftzug, in welchem die manichäischen Religionsbücher geschrieben seien, aus dem syrischen als christlichen und persischen als dem der Magier abgeleitet sei. Bisher glaubte man allgemein, Mânî habe persisch und syrisch mit persischen und syrischen Buchstaben geschrieben, und schon darin, dass er sich dieser Sprachen bediente, hat man den griechischen und lateinischen Kirchenhistorikern gegenüber gern einen Grund finden wollen, sie nicht immer, weil sie jene Sprachen nicht verstanden, als vollständige und glaubhafte Zeugen und Berichterstatter gelten zu lassen. Letzterer Umstand aber wird noch bedenklicher, da es feststeht, dass die Manichäer für ihre Religionsbücher sich einer eigenen Schrift bedienten, die offenbar den Nichteingeweihten noch mehr Schwierigkeiten für ihr Verständniss entgegenstellte als jene einfachen Alphabete und Sprachen. Doch schienen einige Kirchenväter von diesem besondern Schriftzug eine Ahnung gehabt zu haben, da sie sagen (s. z. B. Epiphanius bei de Sacy a. a. O. S. 121), mehrere Perser hätten sich der palmyrenischen Buchstaben bedient, oder (s. Tollii Insign. itiner. ital. S. 142) Mânî habe seine Bücher palmyrenisch und syrisch geschrieben.

Unser Verf. lässt sich über jene manichäische Schrift in einem besondern Abschnitt des ersten Buches so aus:

الكلام على القلم المنّانى

الخطّ المنانى مستخرج من الفارسى والسوريانى (السريانى .H) استخرجه مانى كما ان المذهب (مذاهب .L. V) مركّب من المجوسيّة والنصرانيّة وحروفه زائدة على حروف العربيّة وبهذا القلم يكتبون اناجيلهم وكتب شرائعهم واهل ما وراء النهر

وسمرقند بهذا القلم يكتبون كتب الدين ويسمى ثم قلم
الدين وللمرقيونية (وللمرقلونية .Codd) قلم يختصّون به اخبرني
الثقة انه رآه قال ويشبه المناني الا انه غيّره وهذه احرف
المناني

ولهم صورة والحروف تختلف (يختلف .H. V نحلف .P) منها انهم
يكتبون الصاد ل والميم والحا والكاف
والقاف oder والها oder

P. V. P. V.

d. h.

Bericht über den manichäischen Schriftcharakter.

Der Erfinder des manichäischen Schriftzugs ist Mânî, der ihn ebenso aus dem persischen und syrischen ableitete, wie er seine Lehre aus der magischen und christlichen Religion zusammensetzte. Die Buchstaben desselben sind zahlreicher als die der arabischen Sprache. Mit dieser Schrift schreiben die Manichäer ihre Evangelien und ihre Gesetzbücher. Die Bewohner Transoxaniens und Samarkand's bedienen sich dieses Schriftcharakters zu ihren Religionsbüchern, und er heisst davon der Schriftcharakter der Religion. Auch die Marcioniten haben eine ihnen eigenthümliche Schrift. Ein glaubwürdiger Mann berichtete mich, dass er diese gesehen. Sie gleiche, sagt er, der manichäischen das ausgenommen was er (Mânî) daran änderte. Das aber sind die Buchstaben der manichäischen Schrift:

Sie (die Marcioniten) haben (eine und dieselbe) Form. Folgende Buchstaben sind aber von jenen verschieden. Sie schreiben nämlich das Ṣâd das Mîm das Ḥâ das Kâf das Ḳâf oder und das Hâ oder *).

Diese Nachbildungen, mögen sie noch so problematisch oder entstellt sein, beweisen wenigstens soviel, dass die Kenntniss des manichäischen Alphabets zur unmittelbaren Einsicht in die Quellen der Lehre Mânî's unumgängliches Vorerforderniss war. Dass Mânî eine eigene neue Schrift einführte, war eine im Orient altherkömmliche Vorsicht, der sich auch die Marcioniten bedienten. Ihre Schriften sollten Andersgläubigen, die doch zugleich ihre Gegner waren, nicht leichten Kaufs zugänglich sein. War es ja doch mit der hieratischen Schrift in Aegypten, Babylonien, Ecbatana u. s. w. nicht anders. Wie viele arabische Bücher — vorzugsweise philosophische — wurden später aus gleichem Grunde mit hebräischer Schrift geschrieben. Kam nun noch dazu, dass Mânî sein Alphabet unverändert und ohne Unterschied für die Schriften anwandte, denen er die persische, und die, denen er die syrische Sprache zu Grunde legte, so musste dasselbe um so zusammengesetzter und deshalb um so schwieriger sein. Daraus erklärt sich auch die obige Bemerkung, dass die Zahl der Buchstaben seiner Schrift grösser gewesen sei als die der arabischen. Sie hatte ja zwei Sprachen mit ihren Lauten und Schriftcharakteren zu vertreten (vgl. Journ. as. 1835. I, S. 257).

Wir kommen später (s. Anm. 307), wo von Mânî's Schrif-

---

*) Diesen Facsimile's liegt der Pariser Codex (P) zu Grunde. Wo er zu sehr von dem Wiener (V.) abwich, habe ich die in diesem gegebene Form mitgetheilt. Ausführlichere Bemerkungen würden hier zu weit führen.

ten die Rede sein wird, auf diesen Punkt zurück, machen aber zur Beantwortung der Frage, warum Mânî neben den persischen als heimathlichen sich zur Herstellung seiner Schrift ausserdem der syrischen und keiner andern Charaktere bedient habe, darauf aufmerksam, dass zur Zeit Mânî's und früher und später die syrische Sprache und Schrift eine ganz ungemeine Verbreitung erlangt und die übrigen Sprachidiome in Syrien selbst und den angrenzenden Ländern weithin verdrängt hatte. Quatremère (Journ. asiat. 1835. I, S. 251 flg.) führt eine Reihe Beispiele dafür an, dass zur Zeit der Rückkehr der Juden aus dem Exil und später in Palästina die syrische Sprache ganz allgemein, dass sie selbst bis ins südliche Arabien hinein vorgedrungen war; auch kannten die Syrer, wie der heilige Ephrem, selbst noch unter den Kaisern Konstantinopels keine andere Sprache als die syrische. Die Ueberreste von Palmyra haben syrische Inschriften. Nach dem Lexicon geographicum war die syrische unter den fünf Sprachen, die in Persien, oder nach Ibn al-Muḳaffa' unter den sieben Sprachen, die am Hofe der Sasaniden gesprochen wurden. Zu weiterm Beleg für die Ausbreitung der syrischen Sprache bringt Quatremère auch obige Stelle über den manichäischen Schriftcharakter, nachdem er vorher bemerkt hat, dass sie bei den Bewohnern des Sawâd oder Chaldäa's im Gebrauch gewesen sei. In Armenien bildete sie, ehe dieses Volk sich seine eigene Schrift schuf, die herrschende Literatur; ja es fehlt selbst nicht an Beweisen für den Gebrauch der syrischen Sprache an den Ufern Indiens und auf dessen Inseln und in der Tatarei bis an die Grenzen China's, was für die Ausbreitung des Manichäismus von grösster Bedeutung ist, da wir wissen, dass Mânî und seine Schüler — sicher mit Hilfe ihrer Schriften — sich auch in jenen fernen Gegenden Eingang verschafft hatten.

Wie mag bei einem Manne, welcher der Erfinder einer neuen Schrift wenn auch aus bekannten Elementen war, der Vorwurf angebracht sein, den Archelaus in der Disputation ihm entgegenhielt, dass er nur Chaldäisch verstehe, selbst wenn wir von der Frage über den Gebrauch des Chaldäischen in jener Zeit und den Beweis dafür hier absehen wollen? Wenigstens ist der Streit, welcher Sprachen Mânî mächtig gewesen sei, schon durch den Bericht über seine Schrift ein

ziemlich müssiger geworden, seiner hinterlassenen und später zu erwähnenden Werke hier garnicht zu gedenken.

59) Ueber diese vierzig Jahre und ihre Berechnung ist bereits das Nöthige (s. Anm. 51) gesagt und die grössere Zuverlässigkeit der orientalischen Quellen erwiesen worden.

60) Aus der nun folgenden Erzählung erklären sich immer mehr die nähern Umstände der Flucht Mânî's vor Sâbûr. Bis zu seinem Auftreten in der Hauptstadt, also bis zum vierundzwanzigsten Jahr seines Alters, hatte er in freiem Verkehr ausserhalb der Residenz und wol auch in ihr sich Anhänger erworben. Der günstige Erfolg seiner Werbung wurde durch eine zweite angebliche höhere Berufung dahin verwerthet, dass er einen entscheidernden Versuch zur Anerkennung seiner Lehre wagte, indem er dieselbe in der Hauptstadt bei feierlicher Gelegenheit, an demselben Tage, an welchem Sâbûr den Thron bestieg, zu verkünden begann. Der Versuch mislang insofern, als er die Flucht Mânî's zur Folge hatte, unstreitig herbeigeführt durch die Priester des Feuerdienstes, die unter dem Vater des Sâbûr zur Wiederherstellung der Religion Zoroasters auch aus politischen Gründen von neuem den grössten Einfluss gewonnen hatten. Dieselben politischen Beweggründe dauerten unter Sâbûr fort, und so gezwungen trat Mânî seine weiten Reisen an, indem er aus allen von Sâbûr beherrschten Staaten fliehen musste. Er durchreiste die Länder d. h. die Heimath verlassend ging er nach Churâsân und überhaupt in die transoxanischen Länder, nach Turkestan bis an die Grenzen von China und Indien, oder, wie es hier heisst, in diese Länder hinein. Nachdem er lange genug seine Wanderungen fortgesetzt hatte, lässt sich wol denken, dass er hoffte im Vaterlande, dem Sâbûr während seiner langen Regierung Einheit und Festigkeit wiedergegeben hatte, neue Schritte für seinen Anhang thun zu dürfen. Es gelang ihm den Bruder des Sâbûr, Fîrûz, für sich zu gewinnen und dessen Vermittelung zur Beschwichtigung des frühern Verfolgungseifers in Anspruch zu nehmen. Ja, Fîrûz ging so weit ihn seinem Bruder vorzustellen.

Hiermit hört die einfache Erzählung unsers Verf. auf, während er über den weitern Verlauf dieser Zusammenkunft wiederum die Manichäer unstreitig nach einer ihnen eigenen

Quelle redend einführt. Wir sehen diesen Bericht allerdings für das Interesse Mânî's, seines Anhangs und seiner Lehre zugeschnitten; überall aber machen sich historische Momente geltend, die sicher gegeben waren, hier aber vorzugsweise zur Verherrlichung Mânî's benutzt werden. Mânî tritt bei Sâbûr ein, während auf seinen Schultern wie zwei Lampen von Licht d. h. zwei helle Lichter strahlen, wodurch nichts anderes angedeutet werden soll als dass Mânî die Zeichen seiner höhern Mission begleiteten, ihm vorausleuchteten. Es war das auch ein Heiligenschein, ein Nimbus, die Glorie, in die er eingehüllt, durch die er geschützt war, zumal in der ganzen alten Welt Licht und Feuer als Symbol der Gegenwart Gottes angesehen wurden. Licht und Feuer galten für ein so reines Element, dass der Parse beim Beten den Mund verbindet, um es nicht durch seinen Anhauch zu verunreinigen. Wie konnte der dem Feuercultus ergebene Sâbûr dieser Erscheinung gegenüber gleichgiltig bleiben? Auch an das glänzende Angesicht des Moses (II, Kap. 34, V. 29 flg.) ist zu erinnern, als er mit den Gesetztafeln vom Berg Sinai herabstieg, dass Aaron und alle Kinder Israel sich fürchteten — so erhöht war sein Ansehen — ihm zu nahen bis er sie rief. Moses weiss nicht, dass die Haut seines Antlitzes strahlet, weil Jehova mit ihm geredet hat. Diese in seinem Gesicht zurückgebliebenen Spuren des göttlichen Lichtes waren der deutlichste Beweis seines unmittelbaren Verkehrs mit Gott, dessen Herrlichkeit der strahlende Feuerglanz, der glänzende Lichtschein ist, womit er als himmlisches Wesen umflossen ist und der dem Antlitz des Moses sich mittheilte, als er vor Gott stand (vgl. auch Exodus 3, 2. 13, 21 flg. 16, 10. 24, 17. 33, 18. 22. 40, 34 und 1. Timotheus 6, 16). — Der Glaube im Alterthum war allgemein, dass die Götter im Lichte wohnen. — Auch die Erscheinung des Servius Tullius und des Pythagoras wird in göttlichem Glanz erblickt und letzterer soll einen goldenen Schenkel gezeigt haben. Wie sollte also Sâbûr, der bereits den Entschluss gefasst hatte Mânî zu tödten, nicht von Scheu ergriffen und von seinem Vorsatz abgebracht worden sein, wenn er sah, dass das den Mânî umgebende Licht der glänzendste Beweis für seine höhere Berufung, für seine göttliche Mission sei? Die manichäische Legende verarbeitete also trefflich das Symbol des Lichtes ins Wunderbare und benutzte

dazu den guten alten Glauben an die Bedeutsamkeit desselben. Es wandelte sich die durch den Anblick Mânî's in Sâbûr erzeugte Scheu sogar in (scheinbare) Freude um, an welche sich die Frage, welches Anliegen ihn zu ihm führe? und — worauf es vor allem in dem ganzen Bericht ankam — das Versprechen knüpfte sich zu seiner Lehre zu bekehren.

Hiermit stimmt vollkommen überein, was Mas'ûdî (s. Anm. 44) berichtet, dass „Sâbûr anfangs die Lehre Mânî's angenommen, in der Folge aber sich von ihr losgesagt habe" (vgl. auch de Sacy a. a. O. S. 289—90); nur dass dort die Zeit, wenn diess geschehen, eine von der hier angenommenen verschiedene ist. Dort floh Mânî infolge dieser Sinnesänderung und trat seine langdauernden weiten Reisen an, hier geschah es, nachdem er diese vollendet, und von einer Sinnesänderung Sâbûr's ist nicht weiter die Rede; im Gegentheil, Mânî trug bittweise seine zahlreichen Anliegen vor, unter ihnen an der Spitze, dass seine Anhänger in Persien und in den dem Perserreiche unterworfenen Ländern, in denen seine Lehren ebenfalls mehrfach Boden gewonnen hatten, volle Achtung geniessen und sich ungehindert überall hin — natürlich zur Verbreitung der neuen Lehre — begeben könnten. Die erfolgte Gewährung dieses Gesuchs musste für Mânî und seine Schüler um so ersehnter und gewichtiger sein, als in den angrenzenden Ländern — nach Mas'ûdî war Mânî durch die Provinz Kaschmir nach Indien und von da nach Turkestan und nach Chatai d. i. nach Tibet gegangen — bereits Gemeinden gegründet und mit Vorstehern versehen worden waren.

Gerade durch diese ausserhalb des Vaterlandes errungenen Erfolge verführt mochte Mânî hoffen, auch in diesem, wohin der Ruf seiner vielfachen Anerkennung gelangt war, durch erneuerten Versuch weitere glänzende Resultate zu erzielen. Wie ihm dieses gelungen sehen wir aus dem Berichte der Manichäer. Damit stimmen nun freilich andere einheimische Quellen nicht überein, wenn wir ihnen ohne alle Prüfung folgen. Sie lassen Mânî nur erst unter dem Enkel Sâbûr's, Bahrâm und Beausobre (I, S. 24) unter dessen Sohn Hurmuz zurückkehren. Allein alle diese Berichte sind bei weitem unzusammenhängender und weniger positiv als der unseres Verfs., und bei der kurzen Regierung des Hurmuz von nur 1 Jahre und 10 Monaten oder nach andern von 1 Jahre und 10 Ta-

gen*) ist eine Verwechslung der Regenten leicht denkbar. Ferner fallen alle jene Berichte in eine spätere Zeit, indem zwischen deren Abfassung und dem Jahre, in welchem unser Verf. schrieb, Jahrhunderte verflossen. Auch de Sacy (S. 289) berichtet nach seinen Quellen, dass Mânî gegen das Ende der Regierung Sâbûr's erschienen sei und die Flucht ergriffen habe, gewiss ebenso richtig wie einseitig. Trotzdem nämlich, dass die Berichte der Manichäer über die Zusammenkunft Sâbûr's mit Mânî nicht günstiger für letztern und dessen Sicherheit lauten können, schweigen sie dennoch über den geschichtlichen Verlauf der nächsten Jahre gänzlich bis zur Hinrichtung ihres Lehrers und auch Muḥammad ben Isḥâḳ sagt in der Folge, wo er Mânî's Tod berichtet, nur, dass ihn Bahrâm habe tödten lassen, fügt aber hinzu, dass nach andern Sâbûr ihn ins Gefängniss setzen liess, Bahrâm**) hingegen ferner nach Sâbûr's Tode ihn daraus befreite. Andere liessen ihn im Gefängniss sterben. Es scheint jedoch kein Zweifel zu sein, dass Mânî, trotz allem vorgeblichen Entgegenkommen von Seiten Sâbûr's, vor diesem Fürsten nochmals habe die Flucht ergreifen müssen. Haben wir nämlich nicht Ursache in die Mittheilung des Ḥamza Ispahanensis, der einige Jahrzehnde vor unserm Verf., in der ersten Hälfte des 4. Jahrhundertes der Fl. schrieb, Mistrauen zu setzeu, so finden wir auch für diese kurze Zeit einen sichern Anhalt in dessen Angabe, dass Bahrâm sich Mânî's bemächtigt habe, nachdem sich dieser zwei Jahre als Flüchtling in der Einsamkeit verborgen gehalten hatte.

Nehmen wir alle diese chronologischen Fingerzeige, die in ihrer Reihenfolge sich entsprechend ergänzen, zusammen, so kommen wir aus der Verwirrung der verschiedenen bisher zugänglichen bei den morgenländischen wie abendländischen Schriftstellern vorhandenen Zeitangaben ohne alle Schwierig-

---

*) Siehe Ibn Kuteiba S. 322. — Dagegen de Sacy S. 292: 1 Jahr 10 Tage. Ist letzteres ein Schreibfehler? Auch Hamza Isp. hat S. 15 1 Jahr 10 Tage (in der Uebersetzung steht unrichtig 10 Monate), dagegen S. 20 1 Jahr 10 Monate und an einer Stelle (S. 27) sogar 2 Jahre. Malcolm sagt nur im allgemeinen, dass er 1 Jahr regiert habe.

**) Hier herrscht offenbar in den Namen eine Verwirrung. Statt Bahrâm ist, wie wir an seinem Orte zeigen werden, Hurmuz zu lesen.

keit heraus, und es kann kaum noch etwas hindern, die verschiedenen Thatsachen, die sich auf das Leben Mânî's beziehen und bei den einzelnen Schriftstellern zerstreut finden, uns aber, als von unserm Verf. unberührt gelassen, hier nichts weiter angehen, an der gehörigen Stelle einzurahmen und so ein übersichtliches Gesammtbild des Lebens Mânî's zu gestalten.

61) S. die vorhergehende Anmerkung.

62) Nach Abû'lfaradsch (S. 130) nahm Mânî zwölf Schüler an und schickte sie in alle östliche Länder bis nach Indien und China, wo sie die Lehre von zwei Grundprincipien علم الثنوية ausstreuten. — Die Acta disputationis Archelai und Cyrillus Hierosolymitanus (Catech. VI, §. 18 hier und anderwärts Baddas Βαδδᾶς statt Addas) — Photius und Petrus Siculus wiederholen nur ihre Vorgänger — berichten uns von drei Schülern die er aussandte, so dass Thomas sich Aegypten und Addas, der Verf. der angeblichen Schrift Modium, die Theodor von Tarsus in einem besondern jedoch verlorengegangenen Werke widerlegte, Scythien wählte, Hermas aber bei ihm zu bleiben vorzog. Dieselben kehren mit andern in der Abschwörungsformel (s. Tollii Insign. S. 144) zurück und bei Hyde (S. 286) werden sie von Mânî zum Einkauf von christlichen Schriften nach Jerusalem geschickt. Unser Verf. weiss von diesen drei Namen nichts, selbst da nichts, wo er so viele Anhänger und Schüler Mânî's als Schriftsteller erwähnt. — Auch Augustin (De haeres. c. 46) berichtet, dass Mânî zwölf Schüler nach der Zahl der Apostel Jesu hatte und dass diese Zahl auch noch zu seiner Zeit bestand. Diese zwölf, die uns andere Quellen (s. Petrus Siculus S. 31, Photii Enarr. S. 609, Tollii Insign. S. 144, Fabricii Bibl. gr. V, S. 287—89) namentlich aufführen, waren aus dem Kreis der Auserwählten, der dreizehnte Mânî anfangs selbst als Oberhaupt, nach ihm ein anderer. Ausserdem gab es zweiundsiebzig Bischöfe, die von den Lehrern d. i. von jenen zwölf, und Presbyter, die von den Bischöfen ordinirt wurden. Doch wir kommen (s. Anm. 225) auf die manichäische Hierarchie und ihren aus tiefer liegenden Gründen erfolgten Aufbau zurück, finden aber wenigstens an unserer Stelle bestätigt, dass bereits zu Mânî's Zeit Gemeinden seines Glaubens in jenen fernen Ländern gegründet wurden.

63) القديم der Ewige. Der Begriff der Ewigkeit, der diesem Wort inhärirt, wird von den Arabern selbst verschiedenartig erklärt, entweder als dasjenige Existirende, dessen Existenz von keinem andern ausgeht d. i. ewig dem Wesen nach, oder als dasjenige Existirende, dessen Existenz kein Nichts vorausging — es war also in seinem Urstoff schon immer da — d. i. ewig der Zeit nach, so dass jenem das dem Wesen nach Neuentstandene, dessen Existenz von einem andern ausgeht, diesem das der Zeit nach Neuentstandene entgegensteht, dessen Existenz sein Nichts d. h. sein Nichtvorhandensein der Zeit nach vorausgeht. Jedes dem Wesen nach Ewige ist es also auch der Zeit nach, nicht umgekehrt. Andere erklären القديم durch das, dessen in das Dasein tretende Existenz keinen Anfang hat, andere, das keinen Anfang und kein Ende hat. Vgl. die Ta'rîfât. In Notic. et Extr. X, S. 39 heisst es: ما ثبت قدمه امتنع عدمه ce qui est de toute éternité, ne peut être aneanti (besser non-existant), und Anthol. grammatic. S. 302 (7): القدم عدم المسبوقيّة بالعدم die Ewigkeit ist das Nichtvorhandensein der Voraussetzung der Präexistenz des Nichts d. h. es war schon immer da, die Voraussetzung also, dass es einmal nicht dagewesen sei, ist nicht zulässig. Hier von Gott الاله oder vom Könige der Paradiese des Lichts gebraucht bedeutet القديم den dem Wesen wie der Zeit nach Ewigen, den Anfang- und Endlosen, den Absolut-ewigen. — Schahrastânî (S. 188) verbindet ازلى anfangslos mit قديم, um den Begriff des letztern Wortes genauer zu präcisiren. So sagt er z. B. النور والظلمة ازليان قديمان und fügt hinzu, dass die Madschûs oder Magier von den Anhängern der beiden Principien (hier Licht und Finsterniss) insofern abweichen, dass sie das Entstehen حدوث der Finsterniss behaupten, wie bereits S. 182 ausführlicher bemerkt ist, wo ausdrücklich steht ان الاصلين لا يجوز ان يكونا قديمين ازليين بل النور ازلى والظلمة محدثة. Später werden الاحداث und القدم als zwei nur dem Licht zukommende Eigenschaften erwähnt und يزدان wird ازلى قديم, اهرمان dagegen محدث مخلوق ge-

nannt, nebenbei historischen Beweises genug, dass die Lehre der Magier sich von der Zoroastrischen unterscheidet, was Baur (S. 10 flg.) bestreitet, aber im umgekehrten Sinne Reichlin-Meldegg's. Späterhin heisst es, die Welt sei zusammengesetzt aus zwei ewigen Grundstoffen (اصلين قديمين), dem Lichte und der Finsterniss, beide anfang- und endlos ازليان لم يزالا ولن يزالا, letzteres also die Erklärung von قديم. — Sonst steht dem Wort ازل die von aller Ewigkeit her existirenden Dinge, die also nie einen Anfang gehabt haben, ابد gegenüber von Dingen, die kein Ende haben, so dass Gott allein ازلّى ابدىّ ist. Der Begriff der Ewigkeit قدم in seinem Unterschiede dem Wesen und der Zeit nach wird deutlicher in der später (s. Anm. 82) folgenden Erzählung, wie der Satan in das Dasein tritt. Von dem Augenblicke an, wo diess geschieht, heisst er der Urteufel, der ewige Iblis ابليس القديم. Die Substanzen zu seiner Bildung waren in anfanglosen Urstoffen vorhanden, er selbst aber bildete sich erst zu einem Wesen aus diesen Urstoffen heraus. Seine Ewigkeit also ist nur eine relative, eine Ewigkeit der Zeit nach und in dieser Beziehung beschränkt, daher auch dort der Zusatz لا ان يكون ازليّا بعينه nicht dass er an sich anfangslos oder vom Anfang an ewig war. — Vgl. Anm. 84 und 93, an welchem letzten Orte auch der Urmensch الانسان القديم in gleicher Beziehung genannt wird. — Aber auch Adam als der erste Erdgeborne heisst (s. Anm. 165) المولود القديم das Urgeschöpf, doch ist ihm dort das Prädikat als erstem Menschen nur metaphorisch oder in einer andern Bedeutung z. B. der alte beigelegt. — Ausführlicheres über den Begriff قدم und قديم findet sich in den Mawâkif Csttnplt. Ausgabe S. 83 وهو الحادث — وقال. 130, 145 flg.

Der Zusatz تبارك وتعالى, den die Muhammadaner gewöhnlich dem Namen Gottes Allah beifügen, ist hier mehr als verdächtig. Auch finden sich die Worte تبارك و nur in zwei Handschriften, تعالى dagegen in allen, während diese Formel später, so oft der manichäische Gott genannt wird,

nicht wiederkehrt und auch hier gewiss Zusatz eines unwissenden Copisten ist. — Ausserdem wäre man berechtigt das القديم nach dem Inhalt des Abschnittes eher auf den Satan als auf Gott zu beziehen.

64) Das Wort مبدأ Anfang steht hier wie z. B. Schahrastânî S. 182: المبدأ الاول من الاشخاص كيومرث, der erste Anfang, den es von Personen gab, war Kajûmart.

65) كونين zwei Wesen, später اصلين Grundprincipe, also nicht zwei Götter. Mithin ist nach unserm Verf. der Vorwurf, den man Mânî macht, er habe zwei Götter gelehrt d. h. das böse Princip ebenso Gott genannt wie das gute, ungegründet. Hiermit ist der angebliche Anfang der Μυστήρια كتاب الاسرار nach Epiphanius (Adv. haer. LXVI, 14) zu vergleichen: Ἦν Θεὸς καὶ ὕλη, φῶς καὶ σκότος, ἀγαθὸν καὶ κακὸν*) etc. Beide waren anfanglos δύο ἀρχαὶ ἄναρχοι (ebenda S. 13). Auch hier ist nicht von zwei Göttern die Rede, sondern dem Gott Θεός die Materie ὕλη entgegengesetzt. Ebenso findet sich bei Augustin ganz dieselbe Bezeichnung des guten und bösen Princips Deus et Hyle. Gemeinschaftliche Benennung ist Principia. (S. die gesammelten Stellen bei Mosheim S. 756). Dagegen nennt der in so vielen Hauptfragen abweichende Abû'lfaradsch die beiden Wesen Götter, und zwar das eine gut d. i. die Quelle (eig. Fundgrube) des Lichts, das andere böse d. i. die Quelle der Finsterniss ان للعالم الهين احدهما خير وهو معدن النور والاخر شرّ وهو معدن الظلمة

66) Die Trennung kann dem Wesen und dem Raume nach gedacht werden. Hier bezieht sich der Ausdruck auf beides, auf die allgemeine, völlige Geschiedenheit von allem Anfang an, die bis zum Kampf andauerte, wo ein Angriff auf den Raum wie auf das Wesen des guten Princips von Seiten des bösen erfolgte, der zugleich Ursache der Schöpfung der Welt und des Menschen zur Befreiung des gefangenen Lichtes wurde.

67) Der erste oder uranfängliche Grosse (in virtute mag-

*) Dieselben Worte bei Titus Bostrensis I, 6. S. 4.

nificus bei Augustin in der gleich zu erwähnenden Stelle) ist hier das Licht genannt insofern, als er unter den Grossen der erhabenste ist, und in Bezug hierauf werden später (s. Anm. 198. 203) dessen Grossherrlichkeiten durch عظمات bezeichnet (vgl. Anm. 96, wo النسيم der leise Lufthauch العظيم genannt wird). — Er ist unzählbar d. h. unermesslich, wie Gott ganz entsprechend in der Epistola fundamenti bei Augustin (vgl. seine gegen jene Epistola gerichtete Schrift Kap. 13) magnitudine incomprehensibilis und vorher in sua sancta stirpe perpetuus heisst. — Um nicht misverstanden zu werden und um die Göttlichkeit des guten Wesens hervorzuheben wird ganz im muhammadanischen Ausdrucke erklärend hinzugefügt d. i. Allah, mit dem weitern Zusatze „der König der Paradiese des Lichts", luminis quidem imperium tenebat Deus pater, wie es in derselben Stelle bei Augustin lautet. Sein ganzes Wesen ist also Licht und er erfüllt mit seinem Licht die Paradiese, deren Herrlichkeit in diesem Lichte besteht und die deshalb von diesem Licht benannt werden. — Der Unterschied in der Schilderung des Lichtgottes und der folgenden des Wesens der Finsterniss, des Dämon, wie dieses Wesen in einer andern Stelle bei Augustin genannt wird, mag hier besonders hervorgehoben werden, um der oben erwähnten Meinung entgegenzutreten, dass Mânî auch dem bösen Princip das Prädikat Gott beigelegt habe.

68) S. die vorhergehende Anmerkung.

69) Diesem Könige der Paradiese des Lichts werden zunächst fünf Glieder, die später (s. Anm. 115) اجزاء النور الخمسة die fünf Theile des Lichts heissen, beigelegt ohne irgend einen Beisatz, und dann abermals fünf mit der Bezeichnung „geistige". Der Ausdruck Glieder ist allerdings vom Menschen hergenommen und dessen aus Gliedern bestehendem Körper, aber hier, wie es auf der Hand liegt, bildlich zu verstehen schon deshalb, weil Mânî seinem höchsten Wesen keinen Körper beilegt, ganz ähnlich wie später Mânî von einer Welt der Intelligenz, des Wissens u. s. w. spricht (s. Anm. 88). Dieselben fünf hier zuerst erwähnten Glieder werden später (s. Anm. 73. 74) als Glieder des Lichtäthers اعضاء الجو — im Gegensatz der Lichterde, die ebenfalls fünf Glieder hat,

der leise Lufthauch, der Wind, das (physische) Licht, das Wasser und das Feuer — also gleichsam als ätherische Glieder bezeichnet, die auch geradezu Götter oder göttliche Wesen الالهة (s. Anm. 94) oder die fünf Geschlechter (s. Anm. 94 u. s. w.) oder (s. Anm. 118) die Geschlechter des Lichts الاجناس النوريّة gegentheilig von den Geschlechtern der Finsterniss الاجناس الظلميّة, genannt werden, woraus hervorgeht, dass es fünf dem Licht als Ganzes — der lucidissima moles — inwohnende gesonderte und personificirte Eigenschaften (صفات s. sogleich) sind, die vermöge der ihnen inhärirenden göttlichen Kräfte als Götter sich äussern und da sie Welten sind jede einen besondern Raum einnehmen und insofern sie also Theile des Lichts von dem Gott der Paradiese des Lichts enthalten, füglich Glieder Gottes genannt werden können. — Die Reihenfolge derselben, wie sie hier aufgeführt sind, ist nicht überall dieselbe, ohne dass für diese Abweichung ein besonderer Grund obzuwalten scheint. Wir kommen später auf diese Glieder zurück, und wenn wir auf sie wie auch anderwärts den Namen Gott und Götter wiederholt freigebig angewendet finden, so wird er allen diesen sichtbaren göttlichen Erscheinungen insofern beigelegt, als sie mehr oder weniger Antheil an der Substanz des unsichtbaren Gottes haben. Nach diesem Mehr oder Weniger richtet sich auch der Grad der Verehrung, der ihnen zu Theil wird. Ebenso sind „nach der Ansicht der Alten mit einem höchsten und einigen Gott untergeordnete Götter als so viel einzelne Richtungen der göttlichen Kraft in der Natur nicht unvereinbar". S. August Böckh im Philolaos S. 152.

Auch die Verehrer des Buddha kennen fünf Elemente. Ritter in den Stupa's (S. 153) bemerkt: Der gewöhnlichen Klasse der Ordensbrüder bei den Buddhisten, Religiosen der Bettelmönche, Sangas (Fideles), Lohan (Venerabiles), werden nur Steine auf die Gräber gesetzt, die durch ihre Gestalt die fünf Elemente bezeichnen: Aether Kha, Wind Ka, Feuer Ra, Wasser Wa, Erde A. Fügt man ihnen noch die Intelligenz Ma oder die Wissenschaft Sa bei, so hat man die sechssylbige Formel, deren Magie von unendlicher Kraft ist. — Ihnen schliessen sich die Pythagoreer an, die ebenso, ausgehend von

den fünf regelmässigen Körpern, die sie in der Sphäre wiederfinden, infolge dieser mathematischen Analogie fünf Elemente annahmen, und während Philolaos das fünfte Element (πέμπτη οὐσία quinta essentia) ἁ τᾶς σφαίρας ὁλκάς nennt, glaubt Aristoteles im Sinne der Pythagoreer den Aether darunter verstehen zu müssen. Die höchste Bedeutung legten sie dem Feuer als dem belebenden Princip bei, und sollen selbst die fünf Sinne auf die fünf Elemente zurückgeführt haben; ja einige Pythagoreer gingen so weit, dass sie ganz wie Mânî, der den fünf Elementen des Lichtgottes fünf andere des Dämon gegenüberstellte, die ersten Elemente der Natur in eine Tafel entgegengesetzter Begriffe brachten, zusammen also zehn; daher auch ihre Verehrung der Zehnzahl. (S. dieselben nach Aristoteles in der Gesch. der Philosophie von Ritter I, S. 378).

70) C. H. haben المودة die Liebe oder Freundschaft, in dem verwandten Begriff الحبّ bereits erwähnt, so dass schon deshalb die Lesart المروة vorzuziehen sein möchte. Da später diese fünf geistigen Glieder nicht wieder genannt werden, müssen wir auf die Bestätigung einer der beiden Lesarten verzichten.

71) S. die folgende Bemerkung.

72) Hier nicht قديم, sondern ازلى d. i. ewig von allem Anfang an, anfanglos (s. Anm. 63), wie es bei Augustin a. a. Orte von Gott heisst: aeternitate propria semper exsultans, continens apud se sapientiam et sensus vitales. Die Weisheit الحكمة ist ebenfalls kurz vorher als die letzte der geistigen Eigenschaften des Lichtgottes genannt, und es läge nahe, sich unter den übrigen neun die sensus vitales zu denken. Allein Augustin fügt hinzu: per quos (sensus vitales) etiam duodecim membra luminis sui comprehendit, regni videlicet proprii divitias affluentes, wodurch die sensus vitales von den Gliedern geschieden werden, denen die Zahl zwölf zugeschrieben wird, während bei unserm Verf. nur zehn genannt werden. In jener Stelle des Augustin, meint Mosheim (S. 771), habe Mânî uns ein Räthsel aufgegeben und sie hat allerdings die mannichfachsten Erklärungen veranlasst, zumal jene Glieder ebensowenig

wie die sensus vitales irgendwo in den vorhandenen Quellen speciell auch nur andeutungsweise etwas näher bezeichnet werden. — Aus unserm Verf. sehen wir jedoch auf ganz bestimmte Weise, dass die speciell erwähnten zehn Glieder seine mit ihm gleich anfanglosen Eigenschaften genannt werden. Es ist also über die Benennung und Deutung derselben kein Zweifel gelassen, wol aber fehlen zur Uebersicht der Schilderung des Lichtgottes und der ihm inhärirenden Attribute sowie seiner Umgebungen noch die in den folgenden Angaben des Textes (s. Anm. 73 u. s. w.) wichtigen Momente.

73) Der Zusatz „gleichanfanglos“ findet sich nur in den beiden bessern Handschriften und ist völlig berechtigt durch die folgenden Angaben. Die zugleich mit dem Lichtgott vorhandenen anfanglosen zwei Dinge — nicht Wesen wie das Licht und die Finsterniss — der Luftkreis oder Lichtäther جوّ النور und die Lichterde الارض النيّر, wie diese später (s. Anm. 196) wiederholt genannt wird, entsprechen dem aër ingenitus und der terra ingenita, die auch lucida et beata oder illustris ac sancta terra bei Augustin heisst. Von der Ewigkeit dieser Lichterde handelt ausführlicher die Unterredung des letztern mit dem Manichäer Felix (s. De Actis cum Felice Manich. L. I, c. 17 und 18). So sehr sich auch Felix sträubt auf die Frage näher einzugehen: Terra ista lucida et beata, quam dixit Manichaeus, supra quam fundata erant regna Dei, ab ipso Deo facta erat, an genita de illo erat, an coaeterna illi erat? ferner Fecitne Deus, an genuit, terram illam lucis, an aequalis et coaeterna illi erat? und Non illam ergo genuit, nec fecit? so muss er doch zuletzt antworten: Non, sed est illi coaeterna. — Augustin fragt weiter: Hujus ergo terrae (Deus) non est pater, sed inhabitator? und fährt auf das Etiam von Felix fort: Ergo duae jam erunt res ambae ingenitae, terra et pater? worauf die Antwort erfolgt: Immo tres sunt, pater ingenitus, terra ingenita et aër ingenitus; also ganz übereinstimmend mit unserm Verf. — Dieses Ganze ist jedoch eine Substanz, hoc totum una substantia est und hoc unum sunt omnes dieses Eine sind alle. S. Augustin Contra Epist. fundam. c. 24.

Unter diesem Lichtäther hat man sich eine abermalige

Welt*) zu denken, selbst wenn man sie, wie Mosheim, nur als eine die Lichterde umgebende Atmosphäre betrachten wollte. Unstreitig aber ist sie mehr und selbstständiger und schwebt über der Lichterde, nimmt also den ganzen Raum zwischen dieser und den Welten oder dem Himmel über sich, dem eigentlichen Sitze des Lichtgottes, ein, wie im Hebräischen גו ja auch die Mitte bedeutet. Wir finden später von beiden noch eine besondere ausführlichere Schilderung (s. Anm. 196). Ferner kommen nach unserm Verf. die fünf ersten oben dem König der Paradiese des Lichts beigelegten Glieder speciell dem Lichtäther zu, und wir haben dadurch eine neue Bestätigung für den Satz, dass dieses Ganze eine Substanz sei oder dass der Herrscher des Lichtreiches mit dem Lichtäther und der Lichterde in einen Begriff zusammenfalle.

Aber auch der ungeschaffenen Lichterde werden fünf Glieder zugewiesen, der leise Lufthauch, der Wind, das Licht, das Wasser und das Feuer. Sie heissen bei Augustin (s. Baur S. 21) naturae oder elementa und entsprechen mit Ausnahme ihres geistigen Princips, des Lufthauchs, allerdings den sogenannten vier Elementen, denen auch die alten Perser ebenso opferten wie dem Jupiter d. h. dem ausgebreiteten Himmel oder Luftreich (s. Anm. 69). Sie machen somit das Wesen der Lichterde aus und dienen, wie wir später wiederholt sehen werden, als die Waffenrüstung des Urmenschen oder Vorkämpfers des gesammten Lichtreiches, von welchem die Lichterde der dem Reiche der Finsterniss am nächsten gelegene ihm angrenzende Theil war. Würde der Urmensch, der jene fünf Elemente der Erde als Rüstzeug anlegte, nicht später als erst von dem König der Paradiese des Lichts emanirend dargestellt, so dürften wir ihn als „die unmittelbare Anschauung der sich gestaltenden Welt (s. Baur S. 53)“ geradezu mit der Lichterde identificiren. Wir kommen später (s. Anm. 90. 93. 202) auf diese Vorstellung zurück, und halten hier einstweilen an der doppelten Erscheinung der fünf Glieder oder Elemente fest, insofern sie sich erstens als Glieder des Königs der

*) Der Ausdruck Welt darf nicht auffallen. Auch die Pythagoreer nannten die einzelnen Himmelskörper Welten allerdings in untergeordneter Bedeutung, etwa der Erde ähnlich gedacht.

Paradiese des Lichts — und zweitens als Glieder der Lichterde und zwar so darstellen, dass jedes eine besondere Lichtregion oder Lichtwelt bildet.

Wir berührten schon oben (s. Anm. 72) die Stelle, wo es in der Beschreibung des Lichtgottes hiess: Continens apud se sapientiam et sensus vitales, per quos etiam duodecim membra luminis sui comprehendit, regni videlicet proprii divitias affluentes. Die Zahl stimmt nicht mit den hier erwähnten zehn Gliedern überein, findet aber in den von Augustin genannten duodecim secula (s. Adv. Faustum L. XV, 5) eine Parallele. Die Zwölfzahl ist übrigens auch unserm Verf. nicht fremd. Der Gott des Lichtes erzeugt mit Hilfe seiner zwölf Elemente عناصر — nicht اعضاء Glieder — den Urmenschen. Diese zwölf Elemente, neben denen später (s. Anm. 203) unter der Bezeichnung Herrlichkeiten die Zwölfzahl wiederkehrt, werden nirgends einzeln genannt und dürfen in keinem Falle mit den hier erwähnten zehn Gliedern, die ebenfalls theilweise den Namen Elemente führen und die wir uns als Eigenschaften oder Kräfte zu denken haben, verwechselt oder unter einen Begriff gebracht werden. Dass Mânî diese letztern Glieder nannte, hatte seinen guten Grund in der Vorstellung, dass der Lichtgott mit seinem Licht unter der Gestalt eines menschlichen Leibes die sämmtlichen Welten seines Lichtreiches durchdrang.

Diese zehn Glieder des Lichtgottes, von denen die fünf ersten untergeordneter d. h. nur in reinem, nicht im reinsten Licht bestehend gedacht werden und die jedes eine besondere Welt bilden — das sind nämlich die fünf Welten, mit deren Hilfe und in Vereinigung mit den zwölf Elementen das göttliche Wesen den Urmenschen schuf —, stehen unstreitig als Quellen der höchsten Intelligenz und erhabensten Tugend — Gott ist in virtute magnificus, natura ipsa verus, continens apud se sapientiam et sensus vitales, sanctus atque illustris pater et genitor — über den fünf mehr elementaren Gliedern der Lichterde, und das Räthsel, was Beausobre (I, S. 510), Mosheim und andere unter den zwölf Gliedern sehen, die jener mit den zehn Sephiroth der Kabbala vergleicht, ohne sich durch die Zahl zwölf irren zu lassen, und dieser (S. 771) für tot massae sive globi lucidi hält, ex natura divina pro-

gressi et nati, et terram beatam sive satellitum instar cingentes, sive ipsam interius terram obeuntes, illuminantes, foecundantes, wird seiner Lösung durch unsern Schriftsteller nur dadurch näher gerückt, dass auch ihm die Zwölfzahl nicht unbekannt ist. Schwerlich würde er das Wort Elemente عناصر gebraucht haben, wenn er duodecim secula oder zwölf Götter oder Aeonen darunter habe verstehen wollen, welche, wie es Baur scheint, in der engsten Verbindung mit den duodecim membra stehen. Es bleibt also die Frage übrig: Sind die von Augustin wiederholt genannten duodecim membra, womit nach Baur göttliche (S. 16: in der materiellen Natur) sich äussernde Kräfte bezeichnet werden, mit den zwölf von unserm Verf. erwähnten Elementen, auf die er vorsichtig nicht auch die Benennung Glieder anwandte, oder mit den später von ihm dem Gott der Lichterde zugeschriebenen Herrlichkeiten zu identificiren? Ich würde mich angesichts des Mangels weiterer Quellen für die erstere Annahme entscheiden, muss aber doch bemerken, dass Philolaos (S. 103) zwölf Himmelsordnungen annimmt, die äusserste der Fixsternhimmel ἀπλανὴς σφαῖρα, worin nach Aristoteles' Ansicht der erste Gott und die intellectuellen Götter νοητοὶ θεοί, nach Platonischer aber die Ideen seien, dann die sieben Planeten, der Feuerkreis, der Luftkreis, der Wasserkreis, die Erde. Man ist versucht hier Beziehungen zu finden. Die zehn von ihm Glieder genannten Eigenschaften des Lichtgottes, die ja auch Augustin und andere Schriftsteller von den duodecim membra unterscheiden, bleiben bei dieser Vergleichung ganz ausserm Spiele. Jede der ersten fünf als besonderer Welten bildet einen (mehr körperlich gedachten) Theil oder Glied des Lichtgottes als des Herrn des gesammten Lichtreiches, während die fünf andern geistige genannt und durch sie die höchsten Attribute des göttlichen Wesens, durch welche er das Lichtreich beglückt und selig macht, bezeichnet werden. Aber auch der leise Lufthauch, der Wind, das Licht, das Wasser und das Feuer werden hier nicht Elemente der Lichterde, sondern ebenfalls Glieder genannt, und das mit vollem Recht, da auch sie als gewaltige Kräfte sich offenbaren und geltend machen. Dennoch heissen dieselben bei Augustin und andern Schriftstellern Elemente, wie wir oben sahen (s. Mosheim S. 760—64), und

in einer Hauptstelle (De haeres. c. XLVI, S. 14, im Tom. VIII. der Venetianischen Ausg. vom J. 1733) heisst es: His quinque elementis malis debellandis alia quinque elementa de regno et substantia Dei missa esse (docent Manichaei) et in illa pugna fuisse permixta, fumo aëra (bei unserm Schriftsteller ist النسيم der leise Lufthauch statt aër gesetzt, worunter Mosheim S. 764 aether purissimus et nobilissimus, totum lucis regnum complectens ac continens gedacht wissen will), tenebris lucem, igni malo ignem bonum, aquae malae aquam bonam, vento malo ventum bonum. — Diese fünf Elemente heissen de regno et substantia Dei missa, also bilden auch sie, obwol sie uns in ihrer elementaren Beschaffenheit gegenüber dem Princip, dem Lichtwesen mehr physisch erscheinen, einen integrirenden Theil jenes den Sinnen erscheinenden Lichtes, das in Gestalt eines Leibes sich über das ganze Lichtreich verbreitet, sind dessen Glieder und als solche thätige Kräfte, wie sie uns später wiederholt und in ihrer Thätigkeit entgegentreten werden.

74) L. und V. auch hier والغيث statt والغيب. — Nachdem noch die fünf Glieder der Lichterde angegeben sind, die (Anm. 94) die fünf Götter genannt werden, schliesst die Schilderung des Lichtgottes und seiner Eigenschaften zugleich mit den beiden anfanglosen Dingen, dem Lichtäther und der Lichterde. Wir müssen die einzelnen Theile dieser Beschreibung um so schärfer in's Auge fassen, als sie für den Verlauf des Kampfes und für die Gesammtvorstellung vom höchsten Wesen, wie sie Mânî ausgebildet hatte, zur richtigen Auffassung dessen, was er eigentlich wollte, von Bedeutung ist.

Auch der Finsterniss werden fünf Glieder beigelegt, aber keine geistigen, sondern nur schroffe Gegensätze derjenigen, wie sie der Lichterde zugewiesen sind.

75) Das Licht ist hier das physische, in seiner physischen Erscheinung gegenüber dem göttlichen Lichtwesen, dem Lichtgott, dessen Licht man sich reiner, klarer und unwandelbar heller denken muss, das aber immer nur „bildliche Anschauungsform von der Gottheit, nur symbolisch“ ist (s. Baur S. 489). — Der Gegensatz ist die physische Finsterniss und das als Symbol gedachte Princip derselben.

76) Ausser der Benennung كون Wesen findet sich bei den

Griechen und Lateinern für das böse Princip, abgesehen von mali principium ac natura, der Ausdruck ὕλη Hyle, den unser Verf. ebensowenig kennt wie die damit verbundene Vorstellung, oder — wie Faustus bei Augustin sagt: ut communiter et usitate dixerim — Daemon. Später (s. Anm. 79) kehrt der Ausdruck الكون النيّر und الكون المظلم zurück. Vgl. auch Anm. 82.

77) Die bei den Griechen und Lateinern stets elementa oder naturae genannten Eigenschaften des bösen Princips heissen hier Glieder, und somit ist die Vorstellung von der über alle die fünf untern Stockwerke oder Welten des Reiches jenes Princips gleichsam als Leib ausgebreiteten Finsterniss ganz dieselbe, wie wir sie in Bezug auf das Lichtreich kennen lernten. Allein hinsichtlich der Benennung der einzelnen Elemente findet eine bemerkenswerthe Verschiedenheit statt. Während diese naturae quinque terrae pestiferae bei Augustin (vgl. Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti c. 28 et 31) als tenebrae — aquae — venti — regio ignea oder ignis — caligo ac fumus oder fumus allein — und (De haeres. c. 46) als fumus — tenebrae — ignis — aqua — ventus in von oben herabsteigender Ordnung bezeichnet werden, heissen sie hier der Nebel, der Brand, der Glühwind, das Gift und die Finsterniss (s. Anm. 104), also Nebel oder Rauch, wie später sich wiederholt statt des erstern findet, für Qualm und Gift für Wasser, und das Feuer und der Wind erscheinen in ihrer verderblichen Gewalt bezeichnender als Brand und (Alles versengender) Glühwind (Samûm). Ganz in derselben Bezeichnung, hier mit Ausnahme des Giftes سم, wofür الدخان steht, während später (s. Anm. 104) ebenfalls der Qualm das Gift vertritt — vielleicht weil dem Qualm in der Vorstellung eine vergiftende Eigenschaft inhärirt —, aber nicht in derselben Ordnung kehren diese Glieder bei Schahrastânî mit einer bedeutsamen Unterscheidung unter sich so wieder, dass vier davon, der Brand, die Finsterniss, der Glühwind und der Nebel Körper ابدان genannt werden, der Qualm oder Rauch aber deren Geist oder das in diesen Körpern sich bewegende d. h. sie belebende und beherrschende Element (s. Anm. 140), gerade so wie ebenda von den fünf Gliedern der Erde die vier, das Feuer, das Licht, der Wind und das Wasser Kör-

per heissen, der leise Lufthauch aber (s. Anm. 90. 204) sich in jenen bewegend d. h. sie sämmtlich durchdringend bezeichnet wird. Beide, der leise Lufthauch wie der Qualm, stehen bei unserm Verf. an der Spitze, und wenn wir zu der Vorstellung berechtigt sind, dass diese Glieder sich räumlich so folgen, wie sie hier aufgezählt werden, so nahmen die beiden Geister den obersten Raum ein, sie bildeten die obersten Welten und durchdrangen von der Höhe aus die unteren Räume. Insofern also der Qualm der Geist dieser Elemente war, erklärt sich, weshalb nach der Epistola fundamenti bei Augustin der Sitz des bösen Princips mit seinen Dämonen in diesen verlegt ist, und wir haben nicht nöthig mit Mosheim (S. 763) entweder eine falsche Uebersetzung jener syrisch geschriebenen Epistola oder eine ziemlich gesuchte Deutung der Substanz des Qualms (als Aether) anzunehmen.

78) Statt السم steht später wie bemerkt الدخان und ist hier vielleicht durch einen Schreibfehler infolge des vorhergehenden والسموم in den Text hineingerathen.

79) Ueber الكون النير und الكون المظلم s. Anm. 76.

80) Die Schilderung der unmittelbaren Nähe der beiden Wesen lässt keinen Zweifel übrig. Ausdrücklich heisst es, es sei keine Scheidewand zwischen beiden لا حاجز بينهما (s. Anm. 209) oder wie der Codex V. hat, لا حائز ohne irgend einen Raum zwischen beiden, was auf dasselbe herauskäme, wenn Raum hier soviel als Zwischenraum sein könnte. Hören wir zunächst, was uns über diesen Punkt die Epistola fundamenti bei Augustin (c. XV) berichtet: Juxta unam vero partem ac latus illustris illius ac sanctae terrae erat tenebrarum terra profunda et immensa magnitudine, in qua habitabant ignea corpora, genera scilicet pestifera — und (c. XX): Dicant ergo ex alio latere, vel ex aliis lateribus quid adjungebatur terrae lucis, si ex uno latere erat gens tenebrarum? Non dicunt: sed cum premuntur, ut dicant, infinita dicunt esse alia latera terrae illius, quam lucis vocant, id est, per infinita spatia distendi et nullo fine cohiberi. Letzteres ist der Ausspruch der Schüler Mânî's auf erfolgte Nöthigung zu einer Erklärung, ersteres sind die eigenen Worte ihres Lehrers. Die Auslegung dieser Stellen ist nicht immer die richtige ge-

wesen. Trefflich kommt uns hier abermals unser Schriftsteller mit den einfachsten und deutlichsten Worten zu Hilfe. Das Licht berührt die Finsterniss mit seiner (untersten) Seite, während es nach oben, nach rechts und nach links endlos ist. Ebenso ist die Finsterniss nach unten und nach rechts und nach links endlos. — Diese Beschreibung lässt nichts übrig als die Berührung der untersten Seite des Lichts mit der obersten der Finsterniss, und zwar in der ganzen endlosen Breite, so also dass sie in ihrer entschiedenen Einfachheit ganz der Darstellung bei Augustin entspricht und mehr noch ins Einzelne eingeht und jede andere Deutung völlig ausschliesst.

Schahrastânî, die zweitwichtigste Quelle nach unserm Verf., drückt sich nicht so bestimmt aus, doch führt auch er diese viel bestrittene Frage ihrer Entledigung näher. Zuerst (S. 188) wo er vom Raume الحيّز spricht, den die beiden aus zwei ewigen Grundstoffen zusammengesetzten Principien einnehmen, bemerkt er, dass beide sich einander gegenüber befinden, neben einander parallel sich ausdehnen, so dass das eine der Person, das andere dem Schatten entspricht, oder wie Haarbrücker ganz gut übersetzt: dass sie „im Betreff des Raumes ein Paar bilden gleich der Person und ihrem Schatten“ في الحيّز متحاذيان تحاذى الشخص والظلّ. Diesen Raum beschreibt er (S. 189) so dass das Licht „die Seite nach oben“ d. h. den obern nach drei Seiten unendlichen Raum, die Finsterniss die Seite nach unten d. h. den untern nach drei Seiten unendlichen Raum einnimmt. Die Mehrzahl der Manichäer, fährt er fort, habe die Meinung, dass das Licht von der Nordseite in die Höhe erhoben, die Finsterniss von der Südseite herabgeworfen sei — eine Vorstellung, die hier durch nichts weiter motivirt wird, allein nur für die Zeit nach dem Kampfe und der Besiegung des bösen Princips gelten kann. Räumlich gedacht — gemäss der allgemeinen Annahme, dass die Finsterniss oder das böse Princip die Südseite des unendlichen Raumes (nach dem Kampfe nämlich) eingenommen habe — wird vorausgesetzt, dass das Licht an seiner Nordseite von der Finsterniss, diese an ihrer Südseite vom Licht auch jetzt noch berührt war, dass also nun, da diese an ihrer Südseite niedergedrückt oder herabgeworfen, jenes an seiner Nordseite

aber erhoben ist, zwischen beiden ein leerer Raum gedacht werden muss, und diese Annahme ist um so gerechtfertigter, als dadurch dem bösen Princip und seinen Dämonen bei ihrem fortdauernden innern Hader die Gelegenheit und Möglichkeit für immer genommen wurde, je wieder in das Lichtreich einzudringen und neuen Kampf mit diesem herbeizuführen. — Schahrastânî schliesst mit den Worten: Einige behaupten, dass sich das Licht an der Seite der Finsterniss und die Finsterniss an der Seite des Lichts befinde — das gerade Gegentheil der ersten Behauptung, dass das Licht die Seite nach oben, die Finsterniss die Seite nach unten einnehme, während sie nach den letzten Worten nicht über und unter einander, sondern neben einander gedacht werden, sobald wir den gewöhnlichen Begriff von Seite festhalten. Der mittlere Satz dagegen, der eine Neigung des Lichtes nach oben auf seiner Nordseite und eine Neigung der Finsterniss auf ihrer Südseite behauptet, enthält nur eine beschränkende Ansicht der grössern Anzahl der Manichäer gegenüber dem unbeschränkten allgemeinen Satze, dass das Licht die (ganze) obere Seite innehabe.

Endlich heisst es (S. 192): Dass dem Herrscher der Welt des Lichtes auf seiner ganzen Erde nichts entgehe, dass er äusserlich und innerlich — also überall — sei und dass er ein Ende nur da habe, wo seine Erde an der Erde seines Feindes ein Ende habe — eine allgemeine Angabe ohne jegliche nähere Bestimmung, nur um die Allwissenheit, Allgegenwart und relative Unendlichkeit des Lichtgottes zu bezeichnen.

Von diesen Berichten der einheimischen Schriftsteller finden sich starke Abweichungen bei den griechischen und lateinischen Kirchenvätern, die schliesslich alle dahin hinauslaufen, dass dem Lichtreich ein grösserer Raum zugewiesen wird als dem Reiche der Finsterniss, dass also auch räumlich das Lichtreich das Reich der Finsterniss überwiege. Eine Unterordnung war überdiess schon dadurch angedeutet, dass das gute Princip allein Gott genannt wurde und durch Gutes mehr vermochte als die Materie durch Böses. Widersprechend aber unserm Verf. ist die Angabe bei Augustin, dass das Lichtreich auf einer Seite von der finstern Erde gleichsam wie durch einen dichten Keil zerrissen worden sei (Adv. Faustum Manich. L. IV, 2: terram luminis ex una parte a terra gentis tenebrarum tanquam cuneo coarctato discissam).

Noch weiter gehen Titus Bostrensis I, 7, Theodoret in Haer. fabul. I, 26 und Simplicius im Commentarius in Epicteti enchiridion (ed. Joh. Schweighäuser) S. 269, die sämmtlich die östlichen, westlichen und nördlichen Theile dem guten Princip, die südlichen dem bösen zuweisen, und Baur (S. 27) hält dadurch die Worte unam partem ac latus illustris illius ac sanctae terrae für erläutert. Augustin in seiner Schrift gegen die Epistola fundamenti urgirt (vom Kap. XV an) zunächst, dass jene Behauptung schon räumlich nicht zulässig sei, da die Unendlichkeit des Raumes den Ausdruck Seite oder Theil ausschliesse. Nach der Behauptung des Mânî aber seien die Seiten der beiden Reiche unendliche. Dann aber lässt er auch den Ausdruck eine Seite nicht zu, da von einer Seite die Rede nicht sein könne, ohne auch das Vorhandensein einer zweiten Seite anzunehmen. Nam si unum tantum latus erat, tantum juxta latus dici debuit, non juxta unum latus. Man könne wol juxta unum oculum sagen, weil es noch ein zweites Auge gebe, wir würden aber ausgelacht, wenn wir juxta unum nasum oder juxta unum umbilicum sagen wollten. Vgl. auch Baur S. 27 flg. — Beausobre (I, S. 508 flg.) weiss darüber wenig zu sagen. — Renaudot (S. 45) beruft sich einfach auf die weiter unten angeführte Stelle bei Abû'lfaradsch (S. 130). — Mosheim endlich (S. 759) baut auf die Worte juxta unam vero partem ac latus den Schluss: Unum latus tantum terrae lucis, ex mente ejus, terminabatur a terra tenebrarum: Hinc efficiebant Manichaei: Ergo reliqua latera, quae infinita sunt, hujus terrae nullos habent fines et terminos, sed per infinita decurrunt spatia etc.

Von allen diesen verschiedenen Erklärungen der Manichäer, wie von den daraus von den Kirchenvätern und spätern Forschern gefolgerten Meinungen weiss unser Verf. nichts und gebraucht zwar den Ausdruck Seite nach rein menschlicher Ausdrucksweise, aber, wenn dieser Ausdruck Augustin anstössig war, hätte er auch ebenso gut nach unten sagen können, wie er nach oben und nach rechts und nach links sagte. Späterhin, am Schlusse des Abschnitts über die Beschreibung der Lichterde und des Lichtäthers, wendet er sich nochmals dieser Frage mit den Worten zu: Die Finsterniss grenzt an diese Lichterde oben und diese unten, beide unbegrenzt, das Licht in der Richtung nach oben, die Finsterniss in der Rich-

tung nach unten, was den Worten in der Epistola fund. (Kap. XV) entspricht: Tenebrarum terra profunda et immensa magnitudine. Von der Richtung nach rechts und nach links ist dort nicht weiter die Rede, beiden Reichen aber wird nur eine relative (nicht allseitige) Unendlichkeit zugeschrieben.

Diese Abweichungen von unserm Verf. und beziehungsweise Schahrastânî haben aber nach meiner Meinung den sehr guten Grund, dass jener und theilweise dieser von der Lage, Grösse und Ausdehnung der beiden Reiche in der Zeit vor dem Kampfe, die andern Schriftsteller von der Zeit nach dem Kampfe sprechen. Abû'lfaradsch (S. 130) bemerkt ausdrücklich, dass nach der gegenseitigen Vermischung und dem erfolgten Siege des guten Princips das böse sich nach der Südseite zurückgezogen habe, um sich daselbst eine Welt zu schaffen und über dieselbe zu herrschen. Es ist demnach das Verhältniss der beiden Wesen in den beiden Perioden ihrer Existenz genau zu unterscheiden und unter dieser Voraussetzung der scheinbare Widerspruch gehoben. Vgl. Anm. 84. — Baur, welcher aus der Annahme, dass auch vor dem Kampfe das böse Princip mit seinen Dämonen im Süden sein Reich gehabt habe, Mancherlei in Bezug auf rechte und linke Seite*) und auch die rechte Hand — z. B. dextera luminis Christus als Sohn Gottes — beibringt und zu erklären versucht, glaubt infolge dessen, dass der Angriff auf den Urmenschen von dieser Seite erfolgte. Die Deutungen und Folgerungen würden vielfach zu modificiren gewesen sein, hätte man obigen Unterschied in den Kreis der Betrachtung hineingezogen. — Auch von Wegnern (Manichaeorum indulgentias — descripsit — de Wegnern S. 21) sagt: Quamvis haec regna sibi opposita intervallo separata essent, vim tamen unum in alterum exercere, imo ei nocere potuisse, putandum est — und (S. 25): Deus

*) Auch die Pythagoreer beschäftigte die rechte und die linke Seite der Welt, indem sie jene die Morgenseite, diese die Abendseite genannt haben sollen. Ritter (in Gesch. der Pythag. Philosophie S. 204) bemerkt: Wenn man annimmt, dass die Pythagoreer sich die Welt in zwei Hemisphären, von welchen die eine zugleich die rechte und auch die obere und wol auch die vordere Seite, die andere aber die linke, die untere und die hintere Seite der Welt bildet, abtheilten, so müsste nach ihrer Ansicht die rechte Region sich von Morgen bis Abend erstrecken, die linke aber von Abend bis Morgen.

bonus — omnium bonorum, quae sunt, auctor — nihil commune habens cum Malo, quod, vallo quodam medio inter utrumque regnum posito, a Bono separatum est — und endlich (S. 30): Beatus pater — ad tuendam lucis terram murum s. altissimos montes in medio posuit — alles dieses vor dem Kampfe, alles auch hier Verwechslung der verschiedenen Zeiten. — Vgl. Baur S. 31 fl.

81) Eig. mit seiner Seite, nämlich ausser den drei andern noch übrigen Seiten, d. i. also hier: mit seiner untersten Seite, da die drei übrigen genannt sind.

82) Der in der Materie und aus ihr entstehende Fürst der Finsterniss, daemon, dux tenebrarum oder princeps, der Beherrscher der Materie, wird auch von Titus von Bostra ὁ Σατανᾶς Satanas genannt. Es heisst bei ihm (s. Ausg. von de Lagarde S. 73): Καὶ ἦν πονηρὸς (ὁ Σατανᾶς) καὶ οὐδέποτε οὐκ ἦν· ἀεὶ γὰρ ἦν καὶ οὐκ ἀπὸ τινὸς ἦν· ἦν γὰρ καὶ ῥίζα ἦν, φησί. καὶ ἦν κύριος καὶ αὐτὸς ἦν d. h. der Satan war böse und es gab keine Zeit wo er nicht war, denn er war immer und empfing von niemandem seinen Ursprung. Er war nämlich (nothwendigerweise, existirte durch sich) und war eine Wurzel (ῥίζα = اصل Princip, schaffendes Urwesen, aus dem anderes hervorgeht), sagt (Mânî). Und er war Herr und war derselbe d. h. unveränderlich nach Zeit und Wesen. — Vgl. Mosheim S. 766.

Die folgende Erzählung ist in ihren Einzelheiten ganz neu. Wir finden nirgends den Satan, noch seine Entstehung oder Gestalt in solcher Weise geschildert. Derselbe Titus sagt nur (L. I. Kap. 17, S. 9: ἦν γάρ ποτε — τοῖσ μὴ ἰδίοις ἐπιχειρεῖ): Es gab, sagt Mânî, eine Zeit, wo die Materie ohne Ordnung schwebte, erzeugte, wuchs und viele Mächte hervorbrachte. Also vergrössert erhob sie sich ohne von dem Dasein des Guten etwas zu wissen. Als sie nun aber sich höher erhebend die Erde und das Licht des Guten kennen lernte, bestrebte sie sich zu dem was ihr nicht gehörte emporzusteigen u. s. w.

Die Vorstellung Mânî's, die den Ausdruck ὕλη materia nicht kennt, geht von der Finsterniss an sich als Urwesen, als Princip aus. Diese Finsterniss war ungestaltet, ihr Leben bestand in einer ungeordneten Bewegung ἡ ἐν ἑκάστῳ τῶν

ὄντων ἄτακτος κίνησις (indigesta moles s. Alexander von Lycop. c. 2 in Biblioth. veter. patrum Tom. IV, S. 74); dabei aber war sie schöpferisch und gestaltete sich in der manichäischen Anschauung zu einem Reiche mit einem Herrscher um und nahm alle die Formen und Erscheinungen an, die in einem Reiche der Art denkbar waren.

Die Anfanglosigkeit der Finsterniss oder des bösen Urwesens war bereits oben ausgesprochen. Sein Reich heisst hier die finstere Erde الارض المظلمة im Gegensatz der Lichterde الارض النيّرة, und aus dieser finstern Erde*) ging der Satan hervor, aber nicht so dass er an sich anfangslos war, sondern seine Substanzen, die uns Schahrastânî (S. 189) als hässlich, mangelhaft, niedrig, unrein, schmuzig, stinkend von Geruch, hässlich von Ansehen schildert, waren in ihren Elementen von Ewigkeit her vorhanden, sein in den Grundstoffen enthaltenes Wesen also anfanglos. Durch die unaufhörliche obwol ungeordnete Bewegung der schweren und finstern Masse vereinigten sich diese in ihr zerstreuten und unter einander gemischten Substanzen, sie lösten sich aus den Urstoffen ab und gestalteten sich als Satan.

Die Beschreibung der einzelnen Körpertheile dieses Satan oder Dämonenfürsten stellt in ihrer Zusammensetzung allerdings ein nicht gewöhnliches geflügeltes und geschwänztes und, den Kopf ausgenommen, mit unserm Lindwurm oder Drachen nicht unähnliches Ungeheuer her, das in seiner phantastischen Gestaltung dem Erfinder alle Ehre macht**). Nur die Füsse geben abermals zu einer unumgänglichen Bemerkung Veranlassung. Augustin, der die Bevölkerung — die genera pestifera — der einzelnen fünf Regionen des Reiches der Finsterniss sowol aus der Epistola fundam. von Mânî selbst näher mittheilt, als auch diese Mittheilung in der Schrift De haeres.

*) Auch Augustin (Confess. L. V, cap. 10) nennt sie so: Hinc enim et mali substantiam quandam credebam esse talem et habere suam molem tetram ac deformem, sive crassam, quam terram dicebant, und diese terra heisst an andern Stellen bei ihm tenebrae, tenebrarum terra, terra pestifera (s. nachher), und ihre Inwohner sind die gens tenebrarum.

**) Auf den sieben Erden der Juden (Eisenmenger I, S. 465) befinden sich Menschen mit Löwenköpfen u. s. w.

(cap. 46) in etwas veränderter Ordnung wiederholt, setzt in die unterste Region der dicksten Finsterniss die kriechenden, in die des trüben sumpfigen Wassers die schwimmenden, in die des heulenden fürchterlichen Windes die fliegenden, in die des alles vernichtenden Feuers die vierfüssigen Thiere und endlich in die fünfte oder höchste die zweifüssigen Bewohner, unter ihnen den Beherrscher des Gesammtreiches der Finsterniss selbst mit seinen Dämonen. Vgl. Mosheim S. 760 flg. und Baur S. 21. — Augustin Adversus Faustum L. II, c. 3. — Warum derselbe den Qualm bewohnte, sahen wir oben, wo der Qualm oder Rauch der Geist, die übrigen vier Elemente die Körper der finstern Erde genannt wurden. — Es heisst in den betreffenden Stellen z. B. De haeres. cap. 46: In fumo nata animalia bipedia (unde homines ducere originem censent), und in der weitern Ausführung Adv. Faustum L. XXI, c. 14: Illi principi non tantum sui generis, id est, bipedes, quos parentes hominum dicitis, sed etiam cuncta animalia ceterorum generum subdita erant et ad nutum ejus convertebantur, faciendo, quod jussisset, credendo, quod suasisset, und ebenso in der Abhandlung Contra epistolam fundamenti c. 31: Novimus tenebras, aquas, ventos, ignem, fumum, novimus etiam animalia serpentia, natantia, volantia, quadrupedia, bipedia — überall also unzweideutig die Aussage, dass der Fürst der Finsterniss wie seine Dämonen, von denen die Manichäer den Ursprung der Menschen ableiten, Zweifüssler waren. In unserm Text dagegen heisst es in den zwei bessern Handschriften „und seine vier Füsse wie die Füsse der Vierfüssler"*) und in den zwei andern „und seine Füsse (waren) wie die Füsse der Vierfüssler", also in jedem Fall vier und nicht zwei; und gedenken wir der ganzen Gestaltung des Ungeheuers bei unserm Verf., so möchte es allerdings auf zwei Beinen kaum haltbar sein. Ebenso heisst es bei Simplicius (a. a. O. S. 272): Fünfgestaltig bilden sie das Böse, vom Löwen, Fisch, Adler,

---

*) Das Wort الدوابّ, Sing. الدابّة, könnte auch kriechende Thiere andeuten, allein da nach Augustin die Menschen ihren Ursprung von den Dämonen ableiten sollen, so darf wol eine Aehnlichkeit der dämonischen Füsse mit den menschlichen vorausgesetzt werden. Das Kriechen entspricht auch keineswegs den raschen Bewegungen des Ungeheuers.

und ich weiss nicht von welchen beiden andern (Gestalten) es noch zusammengesetzt ist, und sie fürchten den Angriff dieses Ungeheuers. — In jedem Falle, mögen wir nun der augustinischen zweifüssigen oder der vierfüssigen Gestalt des Satans bei unserm Verf. den Vorzug geben, wir sind durch die Gesammtschilderung des Reiches der Finsterniss auf das Grässliche hingewiesen, und der Mephistopheles unserer Dichter und Künstler ist bei den überdiess riesenhaften Formen des manichäischen Ungethüms eine kindliche und liebliche Erscheinung. — Vgl. Mosheim S. 793 und Baur S. 77 flg.

83) S. die vorhergehende Bemerkung.

84) Der Satan oder Dämon erhielt als Urteufel oder Oberster der Teufel den Namen Iblîs (ابليس stets ohne Artikel d. i. διάβολος der Teufel s. Lane in Sitten und Gebräuche der heutigen Egypter, übersetzt von Zenker II, S. 32). Er war der Zeit nach ewig, sein Wesen dagegen wenigstens vom Anfang an formlos. Durch obige Benennung Iblîs, die mir, soviel ich mich besinne, weder bei den Kirchenvätern noch bei den einheimischen Schriftstellern begegnet ist, wird er vor den übrigen Dämonen oder Satanen ausgezeichnet. Die heutigen Araber lassen den Iblîs, wie auch sie den obersten der Satane nennen, aus Feuer, die Engel dagegen aus Licht geschaffen und deshalb sündlos sein. Dadurch, dass der Herrscher der anfanglosen أزلى Finsterniss nur als der Zeit nach ewig قديم bezeichnet wird, wird abermals eine gewisse Unterordnung des bösen Princips unter das gute ausgesprochen.

Von dem Augenblicke an, wo der Fürst der Finsterniss als Wesen ins Leben trat — denn als blosse Negation, als wesenlos, als todt ihn hinzustellen widerspricht der manichäischen Anschauung vom Bösen vollständig — entsteht im Reiche der Finsterniss ein allgemeiner Vernichtungskampf, der vom Urdämon selbst ausgeht und mit wenig Worten nicht lebhafter und bezeichnender geschildert werden konnte, als es von unserm Verf. geschieht. Dass die Dämonen in den einzelnen Regionen unter sich in fortwährendem Aufruhr und in gegenseitiger Bekämpfung sich befinden, einander verschlingen und von einander Schweres und Hartes leiden, darauf weist

auch Titus von Bostra (I, 19. S. 11: ἤλαυνον καὶ κατήσθιον οἱ ἐξ αὐτῆς ἀλλήλους, δεινὰ καὶ χαλεπὰ διατιθέντες) hin.

In unserer Schilderung sind die einzelnen Momente von Bedeutung. Seine Verschlingungs- und wilde Zerstörungswuth verbreitet sich nach rechts und nach links, entsprechend dem was oben von der unendlichen Ausdehnung des Reiches der Finsterniss nach drei Seiten hin bemerkt worden ist, ohne jegliche Beschränkung, am allerwenigsten auf die Südseite. Ebenso steigt Iblîs, auf gleiche Weise Vernichtung und Unheil verbreitend, von der Höhe herab. In dieser, in der Region des Rauches hatte er seinen Sitz — ein abermaliger Beweis, dass er in dieser Zeit des Urzustandes, vor dem Kampfe, noch nicht nach rechts oder nach dem Süden hingedrängt und herabgeworfen worden war (s. Anm. 80). — Es war natürlich, dass in diesem nach den drei Seiten hin sich erstreckenden Vernichtungskampfe der Urdämon die vierte Seite nicht unberührt lassen werde, obwol unbewusst dessen was ihm dort entgegentreten könnte*). Da sah er die Strahlungen des Lichts, und einmal personificirt darf man sich nicht wundern, dass der aus der Materie hervorgegangene Iblîs zu sehen befähigt war. — Was hier diesem allein zugeschrieben wird, berichtet Titus von Bostra**) von den sämmtlichen dämonischen Mächten, die sich gegenseitig ungestüm umhertrieben und verschlangen. So jagten sie sich bis an die Grenze ihres Gebiets, wo sie das Licht, von dem sie bisher nichts wussten, in seiner Pracht und Schönheit gewahrten. — Nicht sogleich entbrannte nach unserm Verf. im Urteufel das Entzücken an dem Anblick des Lichts und die Lust mit ihm in nähere Berührung zu kommen; im Gegentheil, das Licht war ihm zuwider, er vertrug es nicht, ja als die Strahlen desselben sich erhöhten, was unstreitig erfolgte, als der Urteufel immer höher drang, entsetzte er sich und wurde von dem Anblick

---

*) Titus von Bostra I, 22. S. 13 sagt: ὡς οὐδ' ὅτι θεὸς ἐν φωτὶ διῃτᾶτο ἐγίνωσκον οὐδ' ὅτι τολμήσαντες κατὰ τοῦ οἰκτηρίου τοῦ θεοῦ οὐκ ἔμελλον ἀθῷοί ποτε ἀπαλλαγῆναι.

**) I, 21. S. 12: ὅτε τοίνυν (αὐτῇ λέξει φησὶν ἡ παρ' αὐτοῖς βίβλος) πρὸς ἀλλήλους στασιάζοντες ἐπεπόλασαν καὶ μέχρι τῶν μεθορίων, καὶ τὸ φῶς εἶδον, θέαμά τι κάλλιστον καὶ εὐπρεπέστατον, τότε ὑπὸ τῆς ἐν αὐτοῖς κινήσεως ἐνθουσιῶντες κατὰ τοῦ φωτὸς ἐβουλεύσαντο κ. τ. λ.

so erfasst, dass er geblendet und erschrocken in sich zusammensank und sich wieder mit seinen Elementen vereinigte — letzteres unstreitig nicht blos aus Schreck, sondern vielmehr deshalb, um aus seinen Elementen erhöhte Kraft und mächtige Unterstützung zu gewinnen. Auf diese Annahme leitet uns nämlich das Folgende hin, wo er von neuem nach der Höhe strebt.

85) Es ist hier aus einem oder vielmehr aus zwei Zeitwörtern, izdarada verschlingen und istaraṭa verzehren, in der Hammerschen Uebersetzung ein Name Astaroth geworden gerade wie oben (s. Anm. 51) aus dem ẓahara Mânî „es trat Mânî auf" der Name Sahrmânî. Ich hebe diese verfehlte Umwandlung hier nur deshalb hervor, damit der Leser, welcher die Hammersche Uebersetzung mit der meinigen vergleicht, diese in jener enthaltenen Namen nicht vermisse und etwa glaube, ich habe etwas ausgelassen oder nicht verstanden.

86) Der Zwischenraum vom ersten Anblick des Lichts bis dahin, wo den Urteufel, nachdem er den ersten Schreck überwunden hatte, die Begierde ergriff in das Lichtreich einzudringen, wurde nach den Kirchenvätern zur Rüstung für den Angriff benutzt, weshalb, wie schon oben angedeutet, Iblîs seine Elemente, den Grundstoff alles Dämonischen aufsuchte. Die Dämonen, ihr Fürst an der Spitze, gaben den Kampf unter sich auf und vereinigten sich zum gemeinschaftlichen Einfall in das Lichtreich, nach dessen Besitz sie alle die gleiche Begierde ergriffen hatte, da sie dem Anblick des Guten um seines mächtigen inneren Reizes willen nicht widerstehen konnten.

Das die allseitigen Berichte über die Entwickelung des Kampfes, die allerdings, um dem System Mânî's zu entsprechen, wenn dieses überhaupt möglich ist, manchen Anstoss gibt. Doch gehört die weitere Auseinandersetzung nicht hierher, findet sich aber, soweit sie die frühern Quellen zuliessen, materiell und formell bei Baur (S. 45 flg.) trefflich durchgeführt. Folgen wir unserm Verf., so werden sich bedeutende Modificationen herausstellen.

87) Die Lichterde الارض النيّرة ist die oben neben dem Lichtäther, als gleichzeitig mit Gott und anfanglos, einfach die Erde genannte unterste an das Reich der Finsterniss gren-

zende Lichtregion oder Lichtwelt. Man sieht, der stürmende, drängende Angriff der Dämonen war ein so wilder und heftiger, dass er überall hin Mord und Verderben verbreitete. Die Lichterde davon gewaltsam berührt theilt die Kunde nach oben mit. Ueber ihren fünf Gliedern oder Regionen begannen die fünf Glieder des Lichtäthers, die als die fünf untersten Glieder des Sitzes des Königs der Paradiese des Lichts einzelne Welten bildeten, von denen aufsteigend die eine der andern Kunde zukommen liess von dem, was sich an der Grenze der Lichterde ereignete, welche die Dämonen überschritten hatten.

88) Die Ordnung der sogenannten untern Glieder oder Welten des Lichtgottes ist hier nicht ganz dieselbe wie oben (s. Anm. 69), doch gestaltet sich die räumliche Anschauung des Mânî, wie er sich die beiden Reiche des Guten und des Bösen vor dem Kampfe und von Ewigkeit her dachte, durch die hier gegebenen Einzelheiten zu einem recht deutlichen Bilde. Die fünf untersten Welten des Lichtgottes, die den Lichtäther ausmachen, entsprechen den fünf Gliedern oder Regionen, in welche auch die Lichterde getheilt ist, die aber hier nicht als Welten genannt sind und nur als Eins betrachtet, als Lichterde erscheinen. Nach unserer Stelle ist räumlich gedacht die Welt der Einsicht die unterste, die des Wissens (oben die des Geheimnisses) die nächstunterste, die des Geheimnisses (oben die des Verstandes) die mittelste der fünf, die des Verstandes (oben die des Wissens) die zweithöchste und die der Sanftmuth die höchste. Sie alle sind Paradiese des Lichts, mit den Gliedern der Lichterde beginnend und so von unten nach oben aufsteigend bis zu den höchsten Regionen, wo der König des Lichts thront, immer vollkommener, reiner, verklärter, strahlender, sie alle Eigenschaften des Gottes, der hier ziemlich menschlich gedacht, als die Nachricht von dem Einfall der Dämonen durch eine der Welten seines Reiches nach der andern gedrungen, zuletzt davon Kunde erhält „dann erfuhr es der König der Paradiese des Lichts“. — Diese Worte enthalten einen Beitrag zu der Erörterung der Frage, ob der gute Gott den Kampf vorausgesehen habe. Nach dem einfachen Laute derselben wäre das Gegentheil anzunehmen. Allein da in keinem Falle aus allgemeinen Gründen vorausgesetzt werden kann, dass der gute Gott von nichts

vorausgewusst, so ist unsere Stelle gewiss nur von dem Zeitpunkt zu verstehen, wo der Angriff des bösen Princips erfolgen würde und den der Lichtgott erwarten musste. Diese Unkenntniss wird durch das folgende bestätigt, wenn man will, indem der Lichtgott nicht so auf den Widerstand und die Bekämpfung seines Gegners vorbereitet ist, wie er diese einzuleiten nach erhaltener Kunde beschliesst. Allein nach dem Plane Gottes sollte alles geschehen wie es geschah, da, um das einmal vorhandene Böse zu besiegen, der Kampf unvermeidlich, der gute Gott sich aber seines Sieges bewusst war, auch die Mittel diese herbeizuführen ihm zu jeder Zeit zu Gebote standen.

89) Die Worte „jene seine Heerschaaren" weisen auf etwas Vorhergehendes zurück, was nichts anders sein kann als die verschiedenen Glieder der einzelnen Lichtregionen von denen der Lichterde an nach höher hinauf. Doch betrachtet der Lichtgott, wie wir sehen, jene Heerschaaren als eine ausser sich befindliche Hilfe, der er sein persönliches Ich gegenüberstellt, durch welches er den Gegner bekämpfen will. Vielleicht fürchtete er auch die trotzige Gewalt der Dämonen, an deren Spitze ihr eigener Fürst stand, und die dadurch mögliche tiefer eingreifende Vermischung. Alexander von Lycopolis lässt sich darüber bestimmter und zutreffender aus: Gott wollte anfangs die Dämonen züchtigen, aber er ermangelte alles Bösen in seinem Hause, und so war es auch unmöglich dem Gegner Böses zuzufügen. S. Baur S. 52 und Beausobre II, S. 306. — Nur bliebe die Sache dieselbe, da der gute Gott ebensowenig etwas Böses aus sich emaniren, aus sich entstehen lassen könnte. Es musste die neugeschaffene Gewalt δύναμις so beschaffen sein, dass ihre Bestimmung mit weniger Gefahr für das Lichtreich verbunden war. Immerhin ist durch den Ausdruck, Gott wollte selbst oder kraft eigener Macht die Unterwerfung des Gegners herbeiführen, die Voraussetzung gewonnen, dass dieser Ausweg seiner Weisheit entsprach.

90) Aus dem Gewirr der ersten zwei Worte lassen sich ganz füglich die Grundzüge der Buchstaben zu بروح يمنته d. i. mit Hilfe des Geistes seiner Rechten wiederfinden. Noch ist aber dieser Geist seiner Rechten bei unserm Schriftsteller nirgends genannt und wir suchen ihn auch später vergebens.

Dagegen wurde schon oben (s. Anm. 77) bemerkt, dass Schahrastânî den leisen Lufthauch النسيم als den Geist الروح gegenüber den vier andern Gliedern der Lichterde bezeichnet, die er Körper ابدان nannte. Wir können ferner annehmen, dass dieser Geist die rechte Seite der Lichterde innehatte, da uns die fünf Glieder derselben nirgends als über einander befindliche Welten, wie dieses von den Gliedern des Lichtäthers ausgesagt wurde, sondern nur immer als ein Ganzes, dessen Theile auch neben einander bestehen konnten, dargestellt werden. — Dieser Voraussetzung entsprechen die bei der Schöpfung des Urmenschen cooperirenden weitern Kräfte, zunächst die fünf Welten — denn es ist kein Zweifel, dass بخمسة عالمية zu lesen ist — d. h. die fünf Glieder des Lichtäthers, die uns vorhin geradezu als Welten bezeichnet wurden. — Als dritte miterschaffende Potenz sind die zwölf Elemente Gottes genannt, von denen schon oben (Anm. 73) die Rede war und auf die wir später (s. Anm. 198. 203. 222) zurückkommen müssen. Alles Elemente, die zum Reiche des Lichtgottes gehören, aber hier nicht personificirt auftreten. Dem Urteufel gegenüber musste ein Wesen geschaffen werden, das ihm, dem personificirten Herrscher des Reiches der Finsterniss, in allen Beziehungen entsprach. Dieses Geschöpf مولود ist der Urmensch.

91 und 92) S. die vorhergehende Anmerkung.

93) Der ewige Mensch — das Wort ewig fehlt aus Versehen in zwei Handschriften — oder Urmensch führt sein Prädikat in gleichem Sinne wie der Urteufel. Auch dieser wurde relativ-ewig insofern genannt, als seine Bildungsstoffe anfanglos vorhanden waren. Der Process ist hier nach der Idee Mânî's ebenso ganz ähnlich dem bei Entstehung jenes Erzdämon; auch der Urmensch geht aus anfanglosen Elementen des Lichtgottes hervor. Vgl. Anm. 63. 84. Aus der Materie, die unser Verf. Finsterniss oder finstere Erde nennt, entwickelt sich ein besonderes Wesen, das den Kampf mit dem Licht herbeiführt; ebenso geht durch den Willen des Lichtgottes ein eigenes Wesen für den bevorstehenden Kampf hervor.

Was nun aber unter dem Urmenschen als dem Repräsen-

tanten des Lichtreiches in dem Kampfe mit dem Bösen zu verstehen sei, wird sich aus einigen einleitenden Sätzen bald ergeben. — Ich bemerke vorläufig, dass dieser relativ-ewige Mensch von den Kirchenvätern der erste Mensch ὁ πρῶτος ἄνθρωπος primus homo (s. Anm. 153) genannt wird. — Turbo in seinem den Acta der Disputation zu Kaskar einverleibten Bericht über die Lehre Mânî's (S. 9) sagt nichts von der Schöpfung des Urmenschen — ein Ausdruck, den wir absichtlich festhalten, da unser Verf. unter dem ersten Menschen etwas anderes versteht — sondern erwähnt ihn, als er sich zum Kampf rüstet, als bereits vorhanden. Dagegen deutet Turbo früher an — und wie es scheint ohne es zu wissen oder irgendwie mit dem Folgenden in Beziehung stehend —, was Mânî unter dem Urmenschen verstanden wissen wollte. „Ein Theil des Lichts, bemerkt dieser angebliche Berichterstatter, ist die in dem Menschen befindliche Seele, ein Theil der Finsterniss aber der Körper und das Werk der Materie".

Den Weg nun, die Seele mit dem Urmenschen in Verbindung zu bringen, zeigen uns die Kirchenväter. Nach Titus von Bostra (I, 36. S. 23) bezeichnete Mânî jene aus dem Wesen Gottes emanirende oder wie es bei unserm Verf. heisst, erzeugte oder geschaffene Kraft, die hier Urmensch genannt ist, als die allgemeine oder Weltseele ψυχὴ ἁπάντων, während Epiphanius (Haeres. LXVI, 24) und Alexander von Lycopolis (Kap. 3) sie kurzweg ψυχή nennen (s. Anm. 112 und Baur S. 51 flg.). — Augustin, der eine Schrift de duabus animabus, quarum dicunt unam partem Dei esse, alteram de gente tenebrarum, quam non condiderit Deus, et quae sit Deo coaeterna gegen die Manichäer herausgab, weil Mânî eine gute und eine böse menschliche Seele gelehrt habe — doch war ihm das Dogma keineswegs klar —, kommt in vielen Stellen auf diese von ihm so genannten Seelen zurück, und sagt z. B. in der Schrift Contra Julianum Lib. III, c. 172: Duas simul animas in homine uno esse delirant, unam malam, alteram bonam, de suis diversis principiis emanantes, so also dass die gute Seele in ihren Bestrebungen nur das Höhere, das Wahre, das den innern reinen Sinn Befriedigende, mit einem Wort das Gute zu erreichen sucht, während die böse Seele sich den Leidenschaften, den sinnlichen Eindrücken und niedrigen Begierden hingibt und im Fleische ihren Sitz hat. Wie aber die Begierde

concupiscentia eine Seele zu nennen sei — denn darauf läuft die ganze Auseinandersetzung heraus —, mag Augustin selbst verantworten, zumal Mânî nichts derart gelehrt hat. — Die angeführte Stelle zeigte überdiess, dass die gute Seele ein Ausfluss des guten Princips ist. Es heisst in dieser Beziehung daselbst (Lib. III, c. 186) weiter: Operae pretium est advertere, quia prima anima, quae a Deo luminis manavit, accepit fabricam istam corporis, ut eam fraeno suo regeret — und in der Schrift De vera religione cap. 9: Gentem tenebrarum quodam tempore adversus Deum rebellasse, Deum autem, cum aliud quod faceret non haberet, et quomodo aliter posset hosti resistere, non inveniret, necessitate oppressum misisse huc animam bonam et quandam particulam suae substantiae, cujus commixtione atque miscela (al. miseria) hostem temperatum esse somniant et mundum fabricatum.

Der Urmensch also, der erste Ausfluss aus dem göttlichen Lichtwesen, ist der bessere Theil im Menschen, die concrete Anschauung der göttlichen Kraft, die als Weltseele mit der Materie sich mischt und diese d. i. die körperlichen Leidenschaften bewältigen soll, und der ganze harte, langdauernde Kampf, bis am Ende das gute Princip siegt, ist nichts als die bildliche Darstellung des unaufhörlichen Widerstandes, den die Leidenschaft dem bessern Sinn entgegensetzt. — Soviel, um uns den Begriff des relativ-ewigen Urmenschen zu versinnlichen.

Schahrastânî (S. 190) sagt nur: Und als dieses (die bevorstehende Mischung) der König des Lichts sah, schickte er gegen sie (d. i. gegen die Leiber) einen von seinen Engeln mit fünf Theilen von seinen fünf Geschlechtern — also nicht die gesammten fünf Glieder oder Geschlechter, mit denen der Urmensch sich rüstete, sondern nur Theile derselben. — Während ferner unser Verf. mit den sämmtlichen Kirchenvätern über die Veranlassung zu dem Kampfe und der Vermischung so ziemlich übereinstimmt, findet sich bei Schahrastânî, wie er sagt nach der Mehrzahl der Manichäer, eine schliesslich wol auf dasselbe Resultat hinausführende Meinung über jene Veranlassung, doch beruht sie auf ziemlich abweichender Vorstellung von den Verhältnissen der sich mischenden Theile unter einander. Indem sie behaupten, dass die Körper der Finsterniss sich einst von ihrem Geiste trennten تشاغلت بعض

التشاغل und auf den Geist hinblickten, und dass, da der Geist das Licht gesehen und die Körper abgesandt habe, um sich mit dem Lichte zu vermischen, diese wegen ihrer allezeit bereiten Neigung لاسراعها zum Bösen dem Befehl entsprochen hätten, finden wir auf der einen Seite die Körper der Finsterniss und auf der andern ihren Geist, was nach dem Vorhergehenden, wo von Schahrastânî die Geschlechter der Finsterniss und ihr Geist genannt werden, nicht anders zu verstehen ist, als dass die vier Körper, der Brand, die Finsterniss, der Glühwind und der Nebel, sich von dem Qualm, der ihr Geist war und alle diese Körper durchdrang und sich in ihnen bewegte, losgesagt, sich also gegen ihn empört hätten. Der Geist sah infolge dessen das Licht d. h. in dem Kampfe, der unter den fünf Geschlechtern entstand, gerieth zunächst der Geist über die Grenze seines Gebietes hinaus und gewahrte das Licht und vereinigte sich nun mit den übrigen Geschlechtern, die Unheil zu stiften immer bereit waren, zum Angriff auf das Licht..

Die Trennung oder Abwendung der Leiber von dem Geiste möchte kaum anders gedacht werden können; denn, wollte man auch annehmen, dass durch diese Trennung eine Concentration des Geistes, eine intensive Steigerung der Sehkraft desselben, durch welche ihm das Licht zu erblicken die Möglichkeit wurde, herbeigeführt worden sei, so ist nirgends zu dieser Annahme ein Anhalt gegeben, während in obiger Deutung zugleich eine Annäherung an die Darstellung der übrigen Berichterstatter enthalten ist.

94) Die fünf Geschlechter, die hier durch den Zusatz „das sind die fünf Götter“ ihrem Wesen nach bestimmter bezeichnet werden, sind, wie schon oben bemerkt, die fünf Glieder der Lichterde. Sie werden also hier nicht als Welten bezeichnet wie die fünf Glieder des Lichtäthers, sondern erscheinen personificirt und das insofern ganz sachgemäss, als sie den Urmenschen im Kampfe gegen den personificirten Herrscher des Reiches der Finsterniss unterstützen sollen. — Der Ausdruck Geschlechter اجناس genera, unstreitig gewählt, um die grosse Zahl der zu jedem Geschlecht gehörenden Bewohner des Lichtreiches anzudeuten, ist auch Augustin nicht fremd. Ebenso wenden die einheimischen Quellen das Wort

auf diese Theile des Lichtreiches wie auf die fünf jenen gegenüberstehenden Glieder des Reiches der Finsterniss an. — Jener sagt in seiner Entgegnung auf die Epistola fundamenti cap. 15: tenebrarum terra —, in qua habitabant ignea corpora, genera scilicet pestifera — und Adv. Faustum L. XXI, c. 14, wie zur Erklärung des Ausdrucks: Illi principi non tantum sui generis, id est, bipedes — sed etiam cuncta animalium ceterorum genera subdita erant et ad nutum ejus convertebantur.

Auch jene fünf Geschlechter gehörten zur Substanz des guten Gottes — daher hier Götter genannt — wie diejenigen Wesen, durch deren Hilfe der Urmensch geschaffen wurde, und als reine Elemente sind es unstreitig die πέντε νοερὰ φέγγη, die in der Abschwörungsformel bei Cotelier (I, S. 543, in Sc. patrum — opera Ed. II. Amstelod. 1728) erwähnt werden.

95) L. V. واعدّهم „und bereitete sie sich (zu Waffen)", was ganz denselben Sinn gibt.

96) Das erste, was der Urmensch anlegte d. h. womit er sich umgab, was er zu seiner Unterstützung in grösster Nähe um sich hatte, war der leise Lufthauch d. i. nach Schahrastânî der die übrigen vier Geschlechter oder Götter — oder dem Bilde entsprechender Leiber — beherrschende Geist. Der Verf. nennt ihn den grossen العظيم, wie er oben den Lichtgott selbst den ersten Grossen genannt hatte, eine Bezeichnung, die ausserdem vorzugsweise den zwölf Herrlichkeiten العظمات beigelegt wird. — Den Lufthauch deckte wie ein Mantel das brennende Licht, es stand in zweiter Linie vom Urmenschen. Ihnen folgte das in Atomen sich überall hin verbreitende Wasser und der blasende Wind, während das Feuer als Handwaffe zu besonderer Schutzwehr diente. Das die πανοπλία des Urmenschen oder der Seele, wie es in den Acta disputationis (S. 10) kurz gesagt ist. In dieser ganzen Schilderung machen uns die beschreibenden Prädikate einzelner Elemente die Beschaffenheit derselben als Waffe ebenso bemerkbar wie als Vorbild der Phantasie Mânî's, für die sie uns einigen Anhalt der Erklärung gewähren.

97) S. die vorhergehende Anmerkung.

98) Die Lesarten in L. und V., die abermals eine Ver-

wandtschaft der Redaction dieser beiden Handschriften verrathen, sind dem Zusammenhang völlig fremd.

99) Dadurch dass das Wasser in Atome sich auflöste, gewann es die Möglichkeit überall hin zu dringen und sich dem Gegner gefährlich zu machen.

100) اكتنّ steht hier völlig absolut.

101) Nur L. und V. haben die Worte من الجنان „aus den Paradiesen weg“, was an sich ganz wol in den Text passt, aber vielleicht nur als erklärender Zusatz eingeschoben ist.

102) Es ist der Raum an der Grenze der Lichterde zu denken, in welchen die Dämonen eingedrungen waren und der nun als Kampfplatz diente. Später heisst er (s. Anm. 119) الناحية الحربية. Da die Lichterde unmittelbar d. h. ohne jegliche Scheidewand an die dunkele Erde grenzte, so ist ein anderes Gebiet, etwa ein Vorhof oder etwas dem ähnliches nach unserm Verf. nicht zulässig. An der Grenze dieses Platzes also stellte sich der Urmensch auf.

103) Die fünf Geschlechter des Iblîs werden nicht auch Götter genannt wie die des Urmenschen.

104) Auf die Abweichung in Benennung und Reihenfolge der fünf Glieder des finstern Reiches ist bereits oben (s. Anm. 77) aufmerksam gemacht worden. Dort heissen sie:

Nebel,	hier Qualm oder Rauch,	bei Schahrastânî Qualm,
Brand,	Brand,	Brand,
Glühwind,	Finsterniss,	Finsterniss,
Gift,	Glühwind,	Glühwind,
Finsterniss,	Nebel,	Nebel.

Aus dieser Nebeneinanderstellung ergibt sich, dass die in der ersten Stelle befindliche Bezeichnung der einzelnen Glieder ebenso wie ihre Reihenfolge eine irrthümliche war schon deshalb, weil dem Qualm als Geist der erste Platz gehörte. Bei Augustin war Benennung und Reihenfolge diese:

Tenebrae (infinitae),	Fumus,
Aquae (coenosae ac turbidae),	Tenebrae,
Venti (horribiles ac vehementes),	Ignis,
Regio ignea,	Aqua,
Gens caliginis et fumi plena,	Ventus.

Hier tritt statt des Nebels ein ganz neues Element, das schmuzige Wasser, ein, vermuthlich um als entsprechendes Gegenstück zum Wasser in der Rüstung des Urmenschen zu dienen. — Uebrigens ist die Bewaffnung des Urteufels weniger umständlich erzählt als die des Urmenschen.

105) C. hat جبّة d. i. Oberkleid, das die Orientalen noch über den Kaftan anziehen. Vgl. Dozy (Diction. détaillé des noms des vêtemens S. 107 flg.), der aus der Traditionssammlung des Buchârî das besondere Kapitel über die wollene جبّة (Dschubba) im heiligen Krieg anführt.

106) Nach langem Kampfe verschlang der Urteufel — hier immer collectiv zu nehmen, er und seine Gesellen die Dämonen — von dem Lichte d. h. das unreine Element riss Theile des reinen Elementes an sich und nahm sie in sich auf. — Die Gier und Heftigkeit, mit welcher die Dämonen über das Licht herfielen und anstatt sich an seinem reizenden Anblick zu sättigen dasselbe verschlangen, wurde nach dem Plan des guten Princips die Schlinge, in die das böse Princip gerieth. Die nächste Folge war die Weltschöpfung zur allmäligen Befreiung des Lichtes — oder der Weltseele — und zur gänzlichen Besiegung des bösen Princips, wodurch dieses für alle Ewigkeit hin unschädlich gemacht wurde. — Die ausführliche Darstellung dieses Planes und der Art des Kampfes, die von unserm Verf. nicht näher berührt wird, findet sich bei Baur (S. 53 flg.) umsichtig mitgetheilt und mag dort nachgesehen werden. Unter Führung unsers Verfs. kommen wir später auf Einzelheiten der durch den Kampf erfolgten Vermischung zurück.

Ausserdem aber dass der Urteufel Theile des Lichtes verschlang, umringte er den Urmenschen mit sammt seinen Geschlechtern und seinen Elementen, dass die Gefahr seiner Gefangenschaft und gänzlichen Besiegung sehr nahe war.

Ueber die fünf Geschlechter herrscht kein Zweifel, dagegen werden die Elemente des Urmenschen nirgends einzeln aufgeführt oder näher bezeichnet. Es sind unstreitig Theile derjenigen Lichtwesen, mit deren Hilfe der Lichtgott den Urmenschen schuf. Ferner darf der Ausdruck Elemente bei Augustin nicht mit diesem Ausdruck bei unserm Verf., wo jenen die Geschlechter entsprechen, zusammengestellt werden.

107) Bei der äussersten Gefahr, in welcher sich der Urmensch, die allgemeine Seele in den einzelnen Individuen, mit seinen Geschlechtern befand, konnte der gute Gott, der dem Verlauf des Kampfes gefolgt war, nicht müssiger Zuschauer bleiben. Er folgte, wie unser Verf. sagt, dem Urmenschen mit andern Göttern, befreite diesen und besiegte die Finsterniss. — Diese wenigen Worte enthalten gleichsam nur den Text für die weitere Erzählung des Hergangs, durch welchen obiger Erfolg herbeigeführt wurde. Der Verf. macht sogleich bemerkbar, dass der gute Gott, der König der Paradiese des Lichts, nicht unmittelbar an der Besiegung Theil nahm oder sie herbeiführte, wie obige Worte glauben machen könnten. In seiner Begleitung unter den andern Göttern, die in seiner Umgebung dem Urmenschen gefolgt waren, befand sich auch der Freund der Lichter. Dieses Lichtwesen, dieser Gott oder Engel, oder wie wir sonst nach dem Vorgange unsers Verfs. diese göttliche Kraft nennen wollen, kommt nirgends weiter vor und selbst bei unserm Verf. nur an dieser Stelle. Das was diese göttliche Potenz, diese δύναμις, als gesandte Hilfe oder Rettung that, war noch keineswegs die völlige Befreiung des Urmenschen aus dem Reiche der Finsterniss. Nur erst von allen den unreinen Stoffen, die sich von der mit ihnen angefüllten finstern Welt dem Urmenschen und den mit ihm kämpfenden göttlichen Potenzen angehängt hatten und ihn leicht völlig durch ihre alles durchdringende Mischung in seinem Wesen zersetzen konnten, wie von den Dämonen der Finsterniss selbst, die er ergriffen und, wie der Text sagt, versteckt an sich hatte*), — also nur von allem Unsaubern, Bösen und seinem Wesen geradezu Gefährlichen, was in diesem Kampfe ihn nothwendigerweise und absichtlich umstrickt

*) وأسّر wie die Codices schreiben, wofür man auch وأسَرَ „gefangen genommen hatte" lesen könnte, wenn seine Aufgabe diese Gefangennahme gewesen wäre, wie sie es nicht war. Unter jener Voraussetzung hätte der Urmensch ebenso, wie der Urteufel Theile des Lichts verschlungen hatte, Dämonen in seine Gewalt bekommen, der Freund der Lichter hätte diese Gefangenen heraufgeholt und am Firmament befestigt oder wie es anderwärts heisst gekreuzigt (s. Baur S. 66), und wäre dadurch der Weltschöpfer geworden — eine Function, die, wie wir später sehen, einer ganz andern Potenz zugewiesen ist.

hatte, wurde er von dem Freunde der Lichter befreit. Der Name des Retters entspricht der That. Er, der Freund der Lichter, entfernte die Finsterniss von dem Urmenschen und stellte die gereinigte Lichtgestalt wieder her, ohne fähig und berufen zu sein ihn auch aus der finstern Umgebung selbst loszumachen und aus dem Abgrund der dunkeln Hölle wieder in das Licht emporzuheben.

108) S. die vorhergehende Anmerkung unter*).

109) d. h. sobald der Freund der Lichter seine Aufgabe vollendet hatte.

110) Zwei andere göttliche Kräfte oder Lichtwesen, heisst es weiter, die Fröhlichkeit und der Lebensgeist, näherten sich der untersten Grenze der Lichterde. Der Codex V. liest طمع في und L. unterstützt dieses في durch sein طمعا في. Man müsste demnach mit V. übersetzen: hatten Verlangen nach der Grenze d. h. Verlangen diese zu sehen, was ein ganz beziehungsloser müssiger Wunsch wäre. Es galt zu handeln, nicht eine blosse Sehnsucht, wie den Anblick der Grenze an sich, zu befriedigen.

Die erste der obengenannten beiden Potenzen, die Fröhlichkeit, wird wie der Freund der Lichter nirgends weiter erwähnt. Ihre Function ist also keine besonders hervortretende, zumal sie hier nicht handelnd eingreift, ihr Name dagegen charakterisirt ihr Wesen und ihre Bestimmung. Sollte dieselbe Potenz auch den Namen der Mutter des Lebens führen, die in den Acta disputationis (S. 10) genannt wird?

Die zweite Potenz, der Lebensgeist (vgl. Anm. 164), in den Acta disp. a. a. O. Ζῶν πνεῦμα und Spiritus vivens der lebendige Geist, und bei Augustin Spiritus potens genannt, kehrt alsbald wieder und spielt die eigentliche Rolle des rettenden Gottes. Zunächst überzeugt er sich mit der Fröhlichkeit von dem Zustande des Urmenschen und der Engel d. h. der den Urmenschen umgebenden Glieder oder Elemente, die er in dem höllischen Abgrunde von Iblîs, den boshaften Drängern und dem finstern Leben umringt erblickt.

111) In C. fehlen die Worte von والحياة — والرحريون المظلمة. Dass الزجريّون zu lesen ist, zeigt die Vergleichung

der spätern Stellen, s. S. 58, Z. 6, wo C. فيزحرها, H. فنوحرها, L. مىزجرها, V. فزجرها lesen, S. 58, Z. 12 des Textes, wo H. والرجر, alle übrigen Codices والزجر, S. 59, Z. 8, wo H. رحرها, C. L. V. زجرها haben. — Die زجريون sind unstreitig eine Gattung höllischer Geister, die hier noch besonders als übermüthig bezeichnet werden und den Gegensatz der Engel auf der Seite des kämpfenden Urmenschen bilden. Wir wollen es hier durch Dränger übersetzen. In der ersten oben angezogenen Stelle wird das Wort von den Heerschaaren des Lichtreiches gebraucht, welche die Humâma umringen und in ihr Grab zurückdrängen. In der zweiten Stelle zeigt الزجر eine derjenigen Substanzen an, aus denen Adam hervorging. Es ist durch sie auf die dem Menschen inwohnende gewaltsame Kraft und auf das dieser Gewaltsamkeit entsprechende Verfahren gegen andere hingedeutet. In der dritten Stelle wird الزجر als eine Eigenschaft der Eva hingestellt, vor der sich als zur Verführung geeignet Adam zu fürchten habe, überall demnach mit dem Begriff der überwältigenden Macht, die entweder Gewalt oder bestürmende Verführungskünste anwendet. Damit ist die Bedeutung von الزاجر bei den Mystikern zu vergleichen. S. die Ta'rîfât S. 119 und 290.

112) Das finstere Leben الحياة المظلمة ist dem Lebensgeist روح الحياة im Lichtreiche entgegengesetzt und bildet somit eine besondere dämonische Kraft, deren Namen den materiellen Zustand im Reiche des bösen Princips nicht trostloser bezeichnen konnte. S. Baur S. 70 und 71 und Mosheim S. 818 flg.

113) Während unser Verf. den Urmenschen durch den blossen Ruf des Lebensgeistes retten lässt, steigt in den Acta disp. (S. 10) derselbe herab, reicht dem Urmenschen die Rechte und holt ihn aus der Finsterniss herauf. „Wäre diess nicht geschehen, wird hinzugefügt, so würde längst der erste Mensch (d. i. hier der Urmensch) festgehalten worden und Gefahr gelaufen sein. Seitdem liess er die Seele zurück, und deshalb reichen sich die Manichäer, wenn sie einander be-

gegnen, die Rechte zum Zeichen als aus der Finsterniss Gerettete, denn in der Finsterniss, sagt Mânî, seien alle Ketzereien".

Wie dort die Art und Weise der Rettung ausführlicher und von unserm Verf. abweichend geschildert wird — von dem symbolischen Reichen der Rechte, das gewiss gegründet ist, findet sich bei diesem nichts —, so muss auch nach den verschiedenen Quellen in Bezug auf das Abweichende anderer wesentlicher Punkte in dem ganzen Hergang der Befreiung des Urmenschen und seiner Umgebung aufmerksam gemacht werden. „Als nämlich der gute Vater, heisst es in den Acta disp., erfahren hatte, dass die Finsterniss als Fremdling in seine Erde eingedrungen war, liess er aus sich eine Kraft δύναμιν, Mutter des Lebens, Μήτηρ τῆς ζωῆς genannt, und diese hinwiederum den ersten Menschen hervorgehen, nämlich die fünf Elemente στοιχεῖα, Wind, Licht, Wasser, Feuer und Luft (nicht Materie, wie es im Text heisst). Mit diesen angethan, gleichsam wie zum Kriege gerüstet, stieg er in die Tiefe herab und kämpfte mit der Finsterniss. Die Fürsten ἄρχοντες der Finsterniss aber, die ihn bekämpften, frassen von seiner vollen Rüstung πανοπλία, welches die Seele ist. Dann wurde der erste Mensch da unten von der Finsterniss hart gedrängt, und wenn der Vater den Flehenden nicht erhört, und eine andere Kraft, der lebendige Geist genannt, gesendet hätte, so würde der erste Mensch grosse Gefahr gelaufen sein".

Als erste Emanation aus dem guten Gott wird hier eine Kraft, die Mutter des Lebens, erwähnt. Bei Titus von Bostra (I, 24) heisst sie einfach δύναμις τοῦ ἀγαϑοῦ, οὐκέτι φῶς αἰσϑητόν ἀλλ' ὡς ἄν φαίη προβολὴ τοῦ ϑεοῦ, oder ebenda (I, 36) nach Mânî, wie schon oben (Anm. 93) bemerkt, die allgemeine Seele oder Weltseele, während sie Epiphanius (Haer. LXVI, 9 und 24, vgl. mit Acta disp. S. 10) und Alexander von Lycopolis kurzweg mit dem Namen Seele ψυχή bezeichnen. Während nun aber Epiphanius von dieser Mutter des Lebens den ersten Menschen geschaffen werden lässt, verwandeln die Acta disp. (S. 10), die doch eigentlich nur eine Uebersetzung des beigefügten Textes des Epiphanius sind, das Hervorgehenlassen προβεβληκέναι des ersten Menschen aus der Lebensmutter in die Worte Mater vitae, qua virtute (bonus Pater) circumdedit primum hominem und nähert sich so mehr unserm Texte. Dieser lässt den Urmenschen durch einen Willensact

des Lichtgottes selbst hervorgehen, das geschaffene Wesen wird zwar nicht unmittelbar aus ihm selbst erzeugt, allein unter den drei verschiedenen Arten Lichtwesen, mit deren Hilfe der Urmensch geschaffen wird, ist keineswegs die Mutter des Lebens genannt. Dennoch kennt auch diese unser Verf. (s. Anm. 162), ihre Thätigkeit tritt aber erst ein, als es galt den ersten Menschen d. i. Adam auf der neugeschaffenen Erde durch das Erlösungswerk nicht den Satanen anheim fallen zu lassen. Auch ist sie entschieden nicht mit dem Lebensgeiste zu identificiren, da dieser a. a. O. neben ihr genannt wird. Vergegenwärtigen wir uns die göttlichen Potenzen, die nach unserm Verf. infolge des Angriffs der Dämonen als handelnd auftreten, so sind es

a. der Urmensch und die Lichtwesen, aus denen er emanirt,
b. der Freund der Lichter,
c. die Fröhlichkeit,
d. der Lebensgeist.

Anders gestaltet sich die Darstellung der Thätigkeit des guten Princips nach der Erzählung Turbo's in den Acta disputationis. Hier lässt der gute Vater aus sich die Kraft,

die Mutter des Lebens genannt,	hervorgehen und diese wird dargestellt als gleich den fünf Elementen
Wind, Licht, Feuer, Wasser, Luft.	Auf Flehen des bedrängten Urmenschen kommt ihm eine zweite Emanation zu Hilfe
der Lebensgeist.	

Eine Ausgleichung ist hier nicht möglich. Nur in Bezug auf den Lebensgeist vereinigen sich beide Quellen dahin, dass sie die wirkliche Rettung des Urmenschen ihm zuschreiben. Beausobre (II, S. 617 flg.) vergleicht ihn mit dem bei Augustin in der Schrift Adversus Faustum (L. XV, c. 6) aus dem Canticum amatorium der Manichäer erwähnten dritten Aeon, genannt Adamanteus Heros Belliger, der als diamantener Held nach Beausobre zugleich unverwundbar und unbesiegbar sein würde. Er ist unstreitig als mächtiger gedacht wie der Freund der Lichter, und da er Geist genannt wird, lässt sich nicht wol voraussetzen, dass er wie der Urmensch menschliche Gestalt hatte. Sein blosser Ruf reichte hin, das Erlösungswerk

des Urmenschen zu vollenden, und die Art und Weise, wie diess geschah, lässt die Gefahr für den Urmenschen ahnen tiefer hinabgezogen und festgehalten zu werden, da sich die Hilfe mit der grössten Schnelligkeit nöthig machte.

114) Der Zusatz „und er (der Urmensch) wurde ein anderer Gott" bedingt die Vorstellung, dass, um urplötzlich und ohne jeden möglichen Widerstand die Befreiung herbeizuführen, die Umwandlung des in menschlicher Gestalt kämpfenden Urmenschen in ein anderes nicht mehr greifbares und festzuhaltendes Lichtwesen, in einen Lichtgott erfolgte. Das fremde finstere Gemisch war bereits von ihm durch den Freund der Lichter entfernt und so stand denn seiner persönlichen Rückkehr in ursprünglicher Reinheit kein Hinderniss entgegen, zumal er in veränderter Gestalt den höllischen Dämonen um so leichter entgehen konnte. Die verschlungenen Lichttheile seiner Waffenrüstung dagegen blieben zurück. — Der Urmensch selbst begegnet uns auch später überall (s. z. B. Anm. 119. 163. 286) da, wo seine entschiedene Thätigkeit vermittelnd zwischen dem Lichtreich und dieser Erde eingreift.

Der Verf. schreitet nun zur nähern Angabe der erfolgten Mischung.

115) Ich liess hier den Arabismus stehen anstatt etwas oder einzelne Theile von den fünf Geschlechtern, da ich nicht gern einzelne Theile von den fünf Theilen sagen wollte. Letzterer Ausdruck „von den fünf Theilen" war beizubehalten, denn was oben Glieder, Geschlechter und auf Seiten der Lichtwesen auch Engel und Götter genannt wurde, heisst hier einfach mit vollem Recht Theile, da alles was in das Lichtreich und in das finstere Reich gehört und aus ihm stammt, immer wieder unter einem Begriff als Ganzes zusammen aufzufassen ist.

116) Die erste Mischung infolge des Kampfes war die des Qualmes oder Rauches mit dem leisen Lufthauch oder wie oben (s. Anm. 77) bemerkt wurde, der beiden geistigen Elemente unter der Waffenrüstung oder den Leibern, wie die gegenseitigen andern vier Elemente bei Schahrastânî genannt werden. Diese einfache Bemerkung des Letztern macht die Bekämpfung Mânî's durch Augustin in diesem Punkte zu einer müssigen und verfehlten. Es heisst bei ihm (Adv. Faustum II,

c. 3): Profertis nobis ex armario vestro nescio quem primum hominem, qui ad gentem tenebrarum debellandam de lucis gente descendit, armatum aquis suis contra inimicorum aquas, et igne suo contra inimicorum ignem, et ventis suis contra inimicorum ventos. Cur non ergo et fumo suo contra inimicorum fumum, et tenebris suis contra inimicorum tenebras; sed contra fumum aere, ut dicitis, armabatur, et contra tenebras luce? An, quia mala sunt fumus et tenebrae, non ea potuit habere bonitas ejus? Bona ergo sunt illa tria aqua, ventus, ignis. Cur ergo ea potuit habere malitia gentis adversae? Hic respondetis. Sed aqua illa gentis tenebrarum mala erat: quam vero primus homo attulit, bona erat, et ventus illius malus, hujus autem bonus. Ita et hujus ignis bonus contra malum ignem illius dimicavit. Cur ergo et contra malum fumum non potuit afferre fumum bonum? An in fumo vestra mendacia tanquam fumus ipse evanescunt atque deficiunt? Certe primus homo vester contra naturam contrariam bellum gessit. Cur quinque illis elementis, quae in contraria gente confingitis, unum allatum est de divinis regnis contrarium, lux contra tenebras? Cetera enim quatuor non sunt contraria. Nam nec aer fumo est contrarius, multo minus aquae aqua, et ventus vento, et ignis igni. — Vorerst würde, um einen reinen Gegensatz zu gewinnen, guter Rauch, Dampf oder Qualm immerhin eine missliche Voraussetzung sein und zu gegründetern Einwürfen führen, und dann stehen sich Luft und Rauch als geistige Elemente, als Anführer der körperlichen ganz passend einander gegenüber. Der leiseste Lufthauch vermag dem Rauch Widerstand zu leisten und ihm seine Richtung anzuweisen.

Zugleich wird von unserm Verf. die Wirkung der Vermischung auf die alsbald nach Vollendung des Kampfes geschaffene gegenwärtige Welt angedeutet und jedem der Elemente der ihm vermöge seines Wesens zukommende Einfluss angewiesen. Während als Wirkung des leisen Lufthauchs Annehmlichkeit, seelische Erquickung — gleichsam Vergeistigung — und das animalische Leben*) hingestellt wird, bringt

*) حيوة الحيوان ist nicht als von ترويح abhängig anzunehmen, wie aus Schahrastâni hervorgeht.

der Qualm Verderben und Schaden (oder nach drei andern Codices wegen Schahrastânî weniger richtig Krankheiten) hervor. — Schahrastânî (S. 191) leitet vom leisen Lufthauch das Leben und den Geist in dieser Welt ab, und Verderben und allerhand Schaden vom Qualm.

Der Brand, der mit dem Feuer sich mischte, erzeugt in dieser Welt ausser allerhand anderem Verderben die Vernichtung durch seine verzehrende Gewalt, während das Feuer wohlthätig erleuchtet und erwärmt.

Die dritte Mischung ist die der Finsterniss mit dem Licht, aus welchem Gegensatz Augustin dem Mânî einen grossen Vorwurf macht, da Qualm und Luft, das gute und schlechte Feuer und Wasser und der gute und schlechte Wind nicht Gegensätze, sondern nur durch ihre Eigenschaften verschieden seien. Es liegt auf der Hand, da das ganze manichäische System auf diesem Gegensatz beruht, dieser am allerwenigsten bei der erfolgten Mischung aufgehoben werden konnte. Ausserdem handelt es sich garnicht um eine Herstellung gleichartiger nur in ihrer Beschaffenheit und Wirkung von einander verschiedener Kräfte, sondern um die wohlthätigen und schädlichen Wirkungen, und nur letzterer Gegensatz ist massgebend. — Auffallend bei unserm Verf. ist die Angabe der doppelten Wirkung des Lichtes, die aber in der ganzen kosmogonischen Construction des Systems ihren Grund hat. Die Eigenschaft der edlen Metalle zu glänzen und zu verschönern und dadurch sich als nützlich und angenehm zu verwerthen, zugleich aber auch sich an den Eigenschaften des Lichtes zu betheiligen, sollte trotzdem dass sie dichte Körper sind vermöge dieser Beschaffenheit scheinbar nicht mit den andern Wirkungen und Eigenschaften des Lichtes harmoniren, unter denen hier Klarheit, Schönheit, Reinheit und im allgemeinen der durch dasselbe erzeugte Nutzen besonders hervorgehoben werden. Während Gold und Silber für die Auserwählten infolge der Lehre Mânî's werthlos waren, fanden sie hier eben nur aus obigem Grunde Erwähnung, und das um so mehr als der abstracte Begriff für die Erscheinungen der materiellen Welt und ihre Schätzung nicht ausreicht. Dazu kommt, dass unter den Dingen, die von der Finsterniss herrühren, auch Dickes und Hartes erwähnt wird, und es könnte

somit leicht Gold und Silber und was in diese Kategorie gehört als von der Finsterniss erzeugt betrachtet werden.

Auch bei der Vermischung des Windes mit dem Glühwind ist die allgemeine Angabe bei Augustin venti contra ventos weniger bezeichnend. Der Samûm oder Glühwind lässt uns dem wohlthätigen und angenehmen Winde gegenüber alle schrecklichen Wirkungen, die er mit sich führt, in ihrem ganzen Umfange ahnen.

Endlich ist bei der letzten oder fünften Vermischung von unserm Verf. dem Nebel des finstern Reiches das Wasser des Lichtreiches gegenübergestellt, während bei Augustin aquae contra inimicorum aquas oder aqua bona contra aquam malam — Contra epistolam fundamenti Cap. 15 und 28 aquae coenosae ac turbidae — in den Kampf geführt werden. Auch hier ist von unserm Verf. die Beschaffenheit des einen Elementes genauer bestimmt, es ist der dicke nässende und übelriechende Nebel mit seiner erstickenden und vernichtenden Gewalt.

Das Gute also, was unter dem Bilde des reinen Lichtes in der gegenwärtigen Welt zur Erscheinung kommt, ist ebenso wie das Böse die Wirkung der fünffachen Vermischung der genannten Elemente, während der Kampf des guten und bösen Princips in der Welt insofern fortdauert, als das von dem Bösen festgehaltene Gute ihm nach und nach entrissen wird. Um dieses einzigen Zweckes willen erfolgte die Erschaffung der Welt, um auf ihr jenes Erlösungswerk zu ermöglichen.

117) النور ist hier als Femininum gebraucht.

118) Die finstern Geschlechter الاجناس الظلميّة heissen nach der Epistola fundamenti bei Augustin genera pestifera oder naturae quinque terrae pestiferae, die oben الارض المظلمة genannt wurde. Vgl. Beaus. I, S. 21 und Mosheim S. 760. — Ueber الاجناس النورية s. Anm. 69.

119) الناحية الحربيّة, die Kampfstätte, der Kampfplatz ist ganz dasselbe was oben (Anm. 102) kurz الحربى genannt wurde. Noch einmal erscheint hier der Urmensch, dessen Thätigkeit mit seiner Befreiung aus der finstern Erde abgeschlossen war. Nur nachträglich als ein Moment des Kampfes

wird hier noch erwähnt, welche List er angewendet, um für alle Zeiten die Macht der Dämonen und ihres Fürsten dadurch zu brechen, dass ihnen die Möglichkeit sich durch die ursprüngliche Productivität zu vermehren abgeschnitten ward. Das hier gebrauchte Bild vom Abschneiden der Wurzeln findet sich in anderer Anwendung in der Erzählung Turbo's bei Epiphanius und in den Acta disputationis (S. 14 flg.) wieder. Der Archon Θερισμός tödtet die Menschen dadurch, dass er die Wurzeln, mit welchen sie in der Erde feststehen, abschneidet. Der Tod erscheint als abmähender Dämon, wie er ja auch in der christlichen Welt mit der Sense dargestellt wird. Wie hier bei den Menschen so dort bei den Dämonen hört mit dem Abschneiden der Wurzeln die physische Fortpflanzung auf. Vgl. Beaus. II, S. 372 flg.

120) Die Lichterde hier ارض النور, oben الارض النيّرة. Der Urmensch an sich steht in seiner ursprünglichen Reinheit gerettet da. Die gemischten Theile der fünf Elemente waren zurückgeblieben, und da der Kampfplatz durch das Eindringen der Dämonen in die Lichterde auf das Gebiet der letztern verlegt worden war, befanden sich natürlich auch die gemischten Theile innerhalb derselben. Nach Besiegung des Fürsten der Finsterniss galt es auch die Lichterde von diesen zurückgebliebenen finstern Stoffen zu befreien. Der Engel schaffte die Masse soweit als möglich an die Grenze.

Zur Erklärung der Worte „und hingen sie (die dämonische Masse) in der Höhe auf" bemerken Epiphanius und die Acta disputationis (S. 11) Folgendes: Alsdann schuf der lebendige Geist die Welt, und in Begleitung dreier andern Mächte stieg er herab, holte die Archonten oder Dämonenfürsten herauf und befestigte sie (die lateinische Uebersetzung: kreuzigte sie) am Firmament, das ist der Leib derselben, die Sphäre. — Epiphanius (Kap. 32) führt diese Vorstellung weiter dahin aus: Das Firmament sei aus den (ausgespannten) Häuten (oder Leibern) der Archonten gebildet, diese seien am Pol da oben gekreuzigt, schweifen umher, erregen Wolken und glühen vor Gattungstrieb u. s. w. Es geht daraus hervor, dass durch das Gekreuzigt- und Gefesseltsein am Firmament nur eine Beschränkung der völligen Ungebundenheit angedeutet werden soll. — Augustin (Adv. Faustum L. VI,

c. 8) kennt ebenfalls die an das Firmament gefesselten Archonten: Dicunt isti vaniloqui et mentis seductores, in illa pugna, quando primus eorum homo tenebrarum gentem elementis fallacibus irretivit, utriusque sexus principibus indidem captis, cum ex eis mundus construeretur, plerosque eorum in coelestibus fabricis colligatos — —. In ipsa structura mundi, eosdem principes tenebrarum ita per omnes contextiones a summis usque ad ima colligatos dicunt, ut, quanto quique amplius haberent commixti boni, tanto sublimius collocari mererentur*). — Der Himmel zeigt uns nicht blos glänzende Erscheinungen, von denen Sonne und Mond eine reinere Schöpfung des Lichtgottes sind und die Sterne bereits eine grössere Mischung mit fremdartigen dunkleren Stoffen verrathen, während die dunkeln Theile dem Gebiet der Dämonen angehören, welches ja das eigentliche Firmament, ihr am Himmel ausgebreiteter Leib ist. Ausserdem sagt Augustin ausdrücklich, dass, je reinere, gleichsam mehr himmlische Stoffe den Gestirnen beigemischt seien, sie einen um so höhern Platz angewiesen erhalten hätten, woraus folgt, dass je näher ein Stern der Erde ist er um so mehr Theile des Reiches der Finsterniss enthalte, und fügt hinzu, dass nicht alle Fürsten sondern nur die meisten am Himmel befestigt seien, andere frei herumirren und am Himmel und auf der Erde ihre dämonische Macht materiell und geistig im fortdauernden Kampfe mit der Gottheit geltend machen. So sind Erdbeben, Sturm, Wolkenbrüche, Ueberschwemmungen, Donner und zündender Blitz, pestartige Krankheiten, Krieg, Hungersnoth u. s. w. ebenso durch die Dämonen hervorgebrachte Störungen, wie die Gefahren, in welche z. B. die menschliche Seele durch die sinnlichen Triebe und durch Verführung falscher Propheten geräth.

Noch aber ist die gegenwärtige Welt nicht geschaffen und unser Verf. fügt hinzu, dass — für die Zwischenzeit also, bis die Weltschöpfung erfolgte — ein anderer Engel die gemischten Theile beaufsichtigen sollte.

---

*) Ueberall liegt hier, wie Baur S. 66 und 67 bemerkt, die alte im Orient verbreitete mythologische Vorstellung zu Grunde von am Himmel gefesselten Riesen (z. B. Orion) und Thieren.

121) S. die vorhergehende Bemerkung.

122) König der Lichtwelt ist dasselbe was oben der König der Paradiese des Lichts. S. Anm. 68.

123) Wir kommen nun zur Weltschöpfung*) selbst, die abermals ein anderer Engel zu dem von unserm Verf. angegebenen Zwecke zu vollführen beauftragt ward. Aus den gemischten Theilen des Lichtes und der Finsterniss, die sich zwischen der Lichterde oder an ihrer Grenze und der finstern Erde schwebend befanden, wurde die gegenwärtige Welt geschaffen. Ihre Bestandtheile sind also theils materielle (Finsterniss), theils seelische (Licht, das das ethische Princip vertritt) oder ein Gemisch von Gutem und Bösem. Dadurch sind die dem Lichte geraubten Theile oder die menschlichen Seelen einem fortdauernden Kampfe mit der Materie oder dem Bösen und dessen verführerischen Reizen ausgesetzt. Das ist gleichsam die Basis der geschaffenen Welt. Das Erlösungswerk zur Befreiung der Seelen aus den Fesseln und Fallstricken des Bösen, welches oben als Zweck der Weltschöpfung angegeben ist, lernen wir erst später kennen, da unser Verf. zunächst länger bei der Schilderung des Geschaffenen verweilt.

124) Statt لتخلص, was ich in den Text aufgenommen habe und Schahrastânî liest, wäre auch ليخلص „damit er (der Engel) befreite" möglich.

125) Zehn Himmel und acht Erden kennt auch Augustin in der Schrift Adversus Faustum (Lib. XXXII, c. 19): Unde scis, octo esse terras et decem coelos, quod Atlas mundum ferat Splenditenensque suspendat, et innumerabilia talia, unde scis haec? Plane, inquis, Manichaeus me docuit. Sed infelix, credidisti, neque enim vidisti. — In den Acta disputationis (S. 11) ist nur der acht Erden gedacht: Alsdann schuf der lebendige Geist abermals die Himmelslichter, welches die Ueberreste der Seele sind, und liess sie so das Firmament umkreisen. Und hinwiederum schuf er die Erde nach acht Gestalten**). Auch hier erscheint der lebendige Geist als der

*) Für ثباته in C. und V. müsste wenigstens اثباته stehen.

**) εἰς εἴδη ὀκτώ wie Epiphanius hat statt et sunt octo in der latein. Uebersetzung der Acta, deren Verf. in seinem Original εἰσὶ δὴ ὀκτώ las, was mit unserer Stelle übereinstimmen würde.

Weltenschöpfer, während unser Verf. nur einen der Engel, durchaus unbestimmt welchen, diesen Auftrag vollziehen lässt. Nach Füesslin (Kirchen- und Ketzerhistorie der mittlern Zeit I, S. 50) war es der verstossene Satanael, der auch Moses betrogen hat.

Die Vorstellungen der alten Welt von Himmel und Erde gingen rein von sinnlichen Anschauungen aus. Die unaufhörlichen Veränderungen und abwechselnden Erscheinungen an und auf denselben im Fluge der Wolken und ihrer Färbung, der Schein der Sonne und des Mondes und der Schimmer der Sterne, der Donner und der Blitz, die Klarheit und Dunkelheit, der Sturm und Regen u. s. w. waren ganz geeignet bei der grossen Unkenntniss der Physik und Astronomie den Glauben an mehr als einen Himmel zu erzeugen. Selbst der Hebräer braucht die Pluralform und sagt die Himmel und die Himmel der Himmel d. i. der höchste Himmel, der Thron Gottes. Theilweise ging dieselbe Vorstellung auf die neutestamentlichen Schriftsteller über (s. οὐρανός in Schleusners Novum Lexicon Graeco-Latinum in Novum Testamentum), und die Rabbinen bildeten sie zu sieben Himmeln oder Firmamenten aus (s. Eisenmenger's Entdecktes Judenthum I, S. 461 und Schöttgenii Horae Hebr. et Talmud. S. 718 flg., wo einer gar 22 Himmel hat), und sprechen von zwölf Hochzeitshimmeln für Adam und von sieben Erden (s. Eisenmenger a. a. O.). Diese Tradition oder wenn wir wollen mythische Auffassung theilte sich den Arabern mit und erhielt sich bis auf Muḥammad herab, der eine etagenartige Schichtung der sieben Himmel lehrt (Koran II, 27. XVII, 46. XXIII, 17, wo die sieben Himmel die sieben Wege genannt sind, XLI, 11) und acht Grade der Seligkeit oder Paradiese. Diesen sieben Himmeln werden LXV, 12 ebensoviel Erden an die Seite gesetzt, so dass also jede Erde oder Erdschicht ihren besondern Himmel über sich hat. Die arabischen Astronomen gingen noch weiter. Indem sie die Sphäre von jedem der sieben Planeten, den Fixsternen und dem Thierkreise zu einem besondern Himmel gestalteten, brachten sie neun heraus. Auch die Griechen glaubten nach den verschiedenen Schichten der Gestirne an übereinander befindliche feste Schalen, gleich denen der Zwiebel.

Eine ähnliche Vorstellung schwebte Mânî vor, als er seine

zehn Himmel und acht Erden schuf, deren Zweck oder weitere Bestimmung uns durch Stillschweigen der Schriftsteller vorenthalten ist. Dagegen werden auch später (s. Anm. 136) die Erden in ihrer Mehrheit neben den Himmeln genannt. Ueber die Wahl gerade dieser Zahl Himmel und Erden erwähne ich in Bezug auf erstere, dass, wie einer meiner Freunde gelesen zu haben glaubt, die Rabbinen gestützt auf Psalm 8, 4: „Denn ich werde sehen die Himmel, deiner Finger Werk" zehn Himmel den zehn Fingern entsprechend gelehrt haben sollen. — Näher aber liegt die Vorstellung der Pythagoreer, denen überhaupt die Zahl zehn als die vollkommene Zahl eine heilige war. Nach ihrem Weltsystem bewegen sich zehn Weltkörper in harmonischer Ordnung um den Mittelpunkt der Welt (s. Gesch. der Pythagoreischen Philosophie. Von Dr. Heinrich Ritter. S. 87), und Philolaos (s. Philolaos des Pythagoreers Lehren — von August Böckh S. 99 flg.) lehrt, dass zwischen dem Centralfeuer und dem Olymp sich zehn göttliche Körper oder vielmehr zehn Kreise bewegen, der Himmel, die fünf Planeten, unter diesen die Sonne, unter ihr der Mond, nächst diesem die Erde und jenseits dieser die Gegenerde ἀντίχϑων, welche ersonnen wurde, um die Zehnzahl zu vollenden". — Mehrfach finden sich Annäherungen Mânî's an die pythagoreischen Lehren, und in der hier berührten bestreiten sie sich wenigstens gegenseitig nicht. — Ebenso ist die Achtzahl als erster Kubus von Philolaos die geometrische Harmonie genannt worden. Dagegen weiss der Zend-Avesta nichts zur Erklärung unserer Zahl und die Buddhisten mit ihren 26 Himmeln (s. Rhode, Bild. der Hindu I, S. 393) helfen ebensowenig weiter wie die Scandinavier mit ihren neun Himmeln und neun Welten. — Mosheim (S. 820) zweifelt zwar, dass die Manichäer von mehr als einer Erde, eben nur der, welche der Omophorus auf seinen Schultern trägt, gesprochen hätten. Allein auch nach unserm Verf. ist diese Meinung Mosheim's unrichtig, und es wird nicht viel gewonnen, wenn wir uns an die Lesart des Epiphanius halten und unter den acht Erden uns eine Erde in achtfacher Gestalt oder nach acht Gestalten denken. Mosheim meint freilich, das sei eine terra octangula, während der Himmel sich sphärisch gestalte. Alle diese Deutungen lassen wir bei Seite und halten uns nach unserm Verf. im System Mânî's mit demselben

Rechte an die acht Erden, mit dem er zehn Himmel lehrte. Zugleich wissen wir, dass er sich die acht Erden über einander dachte, da später (s. Anm. 128) von der untersten dieser Erden die Rede ist. Vgl. auch Anm. 137.

Unser Verf. fährt in derselben Vorstellung fort, indem er hinzufügt, dass ein Engel die Himmel zu tragen oder wie es später (s. Anm. 136) gleichsam erklärend heisst, nach sich zu ziehen d. i. seine Sphären in geordneter Bewegung zu leiten, und ein anderer die Erden in der Höhe zu halten beauftragt worden sei. Dass unter jenem der in den Acta disputationis (S. 11) Ὠμοφόρος Omophorus oder Atlas laturarius bei Augustin genannte Engel und unter diesem der nur von Augustin erwähnte Splenditenens ponderator gemeint sei, leidet keinen Zweifel. Nur bedarf die Darstellung selbst bei unserm Verf. eine Bemerkung. Von dem einen Engel lässt er die Himmel tragen, von dem andern die Erden in der Höhe halten. Durch beide, Himmel und Erde, soll doch nur der eine Begriff Welt bezeichnet werden; immer würde nach der Vorstellung Augustin's, des Epiphanius und der Acta, da wir uns doch die Himmel oberhalb, die Erden aber unterhalb in Abwechslung oder schichtenweise oder wie wir sonst wollen denken, der Omophorus als Träger den Erden und der Splenditenens als Halter in der Höhe den Himmeln zuzuweisen sein. Dagegen trägt auch nach griechischer Mythe der Atlas nicht die Erde sondern die Himmel oder hält wenigstens die Säulen, auf denen er ruht, aus einander. Wie möchte jedoch der Omophorus durch ein Schütteln der Himmel das Beben der Erde bewirken, das ihm von Augustin und andern Schriftstellern beigelegt und namentlich in den Acta mit den Worten (S. 11) angedeutet wird: „Der Omophorus aber unten trägt die Erde, und wenn er vom Tragen ermüdet, zittert er und wird Ursache der Erschütterung entgegen der bestimmten Zeit“. — Die Darstellung dieser kosmogonischen Begriffe weicht hier sichtbar bei unserm Verf., der auch die von der Ermüdung des Omophorus bewirkte Erschütterung der Erde und die zur Vermeidung eines dadurch möglichen vorzeitigen Unterganges derselben vom guten Vater in die Tiefe erfolgte Sendung des Sohnes nicht kennt (s. Baur S. 294), von der Augustin's ab. Später jedoch (s. Anm. 136), wo der Untergang der Welt beschrieben wird, spricht der Verf. von dem

Engel, der die Erden trägt, und von dem andern, der die Himmel nach sich zieht, und nähert sich somit ganz der Vorstellung bei Augustin, so dass offenbar hier ein Versehen im Ausdruck, nicht in der Sache vorliegt. Augustin kommt in mehrern Stellen auf die Vorstellung zurück. Die eine derselben wurde schon oben erwähnt. In der Schrift Adversus Faustum (L. XV, c. 5) heisst es: Ostende nobis moechos tuos, Splenditenentem ponderatorem et Atlantem laturarium. Illum enim dicis capita elementorum tenere mundumque suspendere, istum autem genu fixo scapulis validis subbajulare tantam molem, utique ne ille deficiat. — Ebenda (c. 6) aus dem manichäischen Hymnus: Et Splenditenentem magnum, sex vultus et ora ferentem, micantemque lumine, et alterum regem honoris, angelorum exercitibus circumdatum, et alterum adamanteum heroam belligerum, dextra hastam tenentem, et sinistra clypeum, et alterum gloriosum regem tres rotas impellentem, ignis, aquae et venti, et maximum Atlantem, mundum ferentem humeris et eum genu fixo, brachiis utrinque secus fulcientem. Haec et alia mille portenta tu facie ad faciem vidisti. — Ebenda (L. XX, c. 9): Vos autem primum hominem cum quinque elementis belligerantem, et Spiritum potentem de captivis corporibus gentis tenebrarum, an potius de membris Dei vestri victis atque subjectis mundum fabricantem; et Splenditenentem, reliquias eorundem membrorum Dei vestri in manu habentem, et cetera omnia capta, oppressa, inquinata plangentem; et Atlantem maximum subter humeris suis cum eo ferentem, ne totum ille fatigatus abjiciat, atque ita fabula vestra velut in tapete theatrico ad illius ultimi globi catastolium pervenire non possit — creditis et colitis. — Ebenda (L. XX, c. 10): Apud vos alius expugnat gentem tenebrarum, alius ex ea capta fabricat mundum, alius desuper suspendit, alius subter portat, alius rotas ignium, ventorum et aquarum in imo versat, alius in coelo circumiens radiis suis etiam de cloacis membra Dei vestri colligit. Et quis numeret omnia deorum vestrorum officia fabulosa?

Die Namen Omophorus und Laturarius erklären sich zur Genüge als Schulterträger und entsprechen vergleichsweise dem Namen Atlas, letzterer mit dem Zusatz maximus, wodurch Augustin auf seine riesige Gestalt hinweist. Dass der Splenditenens, doch wol der φεγγοκάτοχος (im Text: φεγγοκά-

στοχος) in der Abschwörungsformel bei Cotelier a. a. O., den die Acta disputationis nicht kennen, vom Glanze benannt ist, also einen glänzenden die Erde in der Höhe haltenden Engel darstellt, gibt der Name zu erkennen und wird auch noch durch das micans lumine entsprechend erklärt. Auch diese mythischen Gestalten sind keine Erfindung Mânî's, sondern im Orient weit und breit gekannte Vorstellungen. Vgl. Beausobre II, S. 370 flg., Mosheim S. 827 flg., Baur S. 79 flg.

Am Schlusse dieser Andeutungen über die Weltschöpfung kommen wir nochmals auf den Engel zurück, der mit derselben beauftragt war. Er erscheint bei unserm Verf. namenlos, während er als Spiritus potens oder Spiritus potentiae (Adv. Faustum L. XX, c. 9) bei Augustin und als Ζῶν πνεῦμα Spiritus vivens bei Epiphanius und in den Acta disp. uns entgegentritt. Es ist, wie wir sahen, nicht derselbe, der die Dämonen am Himmel befestigt — es heisst bei unserm Verf. „und sie (einige Engel) hingen dieselben in der Höhe auf" — und dadurch zugleich der Weltschöpfer wird. Bei Alexander von Lycopolis (Kap. 3) heisst die Kraft, die die Weltschöpfung vollzog, die demiurgische ἑτέραν (al. ὑστέραν) δύναμιν, ἥν ἡμεῖς καλοῦμεν δημιουργόν oder Kap. 19: δύναμις δημιουργική, die zugleich die mehr oder weniger durch die Mischung verunreinigten Theile sonderte, indem sie aus den Theilen der himmlischen Substanz, die sich vor der Ansteckung von der Materie am meisten verwahrt hatte, Sonne und Mond, aus den nur mässig verderbten Theilen die Sterne und unsern untern Himmel und von dem was nun noch übrig war die sublunarische Welt schuf. Vgl. auch Beaus. II, S. 358 flg., 386, 588, 618.

Nach alledem kann über den Act der gegenwärtigen Weltschöpfung im Sinne Mânî's kein Zweifel mehr sein und es fallen alle die Anklagen, welche die Gegner gegen Mânî deshalb schleuderten, weil er die Welt vom bösen Dämon geschaffen sein lasse, in sich zusammen.

126) Man hat sich demnach jede einzelne Stufe als eine grosse Ebene oder Fläche zu denken, auf welcher jene dreissig Alleen oder Gänge so geräumig angebracht sind, dass auf jedem zwölf Reihen Sitze Platz finden. Es bilden also jene sechs Stufen ebensoviel Terrassen, die sich von der Höhe der Vorhallen allmälig herabsenken.

127) Eigentlich von den obersten Theilen oder Punkten, von der obersten Fläche der Vorhallen aus d. i. von der höchstgelegenen Vorhalle aus.

128) Die Präposition على vor السموات steht ganz so wie später (s. Anm. 137) فيختلط الاعلى على الاسفل oder فيختلط, so dass unser „an" als Wechselbegriff von „mit" zu fassen ist. Obwol وصل verbinden mit ب der Sache, womit ich etwas verbinde, construirt wird, so gehört doch ب vor اسفل hier sicher nicht zur Construction mit وصل, sondern deutet die Oertlichkeit an, wo sich etwas befindet. Um die Erden und die Himmel mit einander zu verbinden, war die Luft das einzige Medium.

Dass hinter dem Graben noch eine Mauer aufgeführt wurde, geschah, um die finstere Materie, das Dämonische, durch die höchstmögliche Beengung an einer weitern Verbreitung und an der Möglichkeit je wieder in das Lichtreich einzudringen oder in die Welt zurückzukehren verhindert wurde. Nach Turbo's Bericht (s. Acta disp. S. 22) gab es mehrere Mauern, eine für das grosse Feuer, eine für den Wind, für die Luft, das Wasser und das innere lebendige Feuer.

Dieser ganzen Schilderung der Himmel und ihrer Zugänge liegen rein bildliche Anschauungen zu Grunde, die im Sinne der Orientalen durchaus nichts Uebertriebenes enthalten. Der Zugang zum Himmel hat die mannichfachsten Beschreibungen gefunden, und selbst die christliche Vorstellung spricht von einem Thore des Paradieses, zu welchem Petrus als Hüter den Schlüssel führt. Die Magier (s. Hyde S. 401) dachten sich eine Brücke von der Erde bis zum Paradies, und Celsus bei Origenes (Contra Celsum Lib. VI, §. 22, S. 646 in Oper. omn., Parisiis 1733) gibt dieser Brücke oder Leiter, die an die Leiter Jacobs erinnert, sieben in bestimmter Entfernung von einander angebrachte Thore und darüber am höchsten ein achtes, das zum Paradies führt. Den gläubigen Muhammadaner bringt eine Brücke über die Hölle feiner als ein Haar und schärfer als ein Schwerdt in das Paradies.

129) Derselbe Engel, der mit der Weltschöpfung beauftragt war, schuf nach unserm Verf. auch Sonne und Mond, was nach den Acta disputationis und andern Quellen ebenfalls

der lebendige Geist that. Sie wurden beide, wie wir sahen, aus den Theilen der nach dem Kampf zurückgebliebenen Lichtmasse gebildet, die sich von allem Dämonischen soviel möglich frei gehalten hatte. Augustin (De haeres. c. 46) sagt darüber: Quas itidem naves (über diese Bezeichnung der Sonne und des Mondes später) de substantia Dei pura perhibent fabricatas. Lucemque istam corpoream — in his navibus — purissimam credunt — und: Naves autem illas, id est, duo coeli luminaria, ita distinguunt, ut lunam dicant factam ex bona aqua, solem vero ex igne bono. Daraus erklärt sich auch der höhere und reinere Glanz der Sonne, und derselbe Gegensatz von Feuer und Wasser findet sich bei Philolaos, welcher von dem letztern (S. 113) sagt, dass es von der Gegend des Mondes herabströme. Nachdem er es angezogen und gesammelt hat, gestaltet es sich durch die Bewegung der Luft zu Wolken und wird in Regen, Thau und Nebel herabgesandt. — Simplicius (S. 271) erwähnt die Ursachen der Sonnen- und Mondfinsterniss, die sie angeben. Wenn nämlich die schlechten bei der Weltschöpfung zusammengebundenen Theile bei ihren gemeinschaftlichen Bewegungen Unruhe und Verwirrung erregen, halten die Himmelslichter Vorhänge vor sich, um der Unruhe jener nicht theilhaftig zu werden, und die Sonnen- und Mondfinsternisse seien nichts anderes als die Verborgenheit oder die Verhüllungen hinter den Vorhängen. — So sagt auch Titus von Bostra: Solem Manichaeus decernit non habere mixtionem mali (ἥλιος) τοῦ κακοῦ διορίζεται (Asg. von de Lagarde Lib. II, §. 54 oder in Gallandii Bibl. Lib. II, §. 31. S. 319).

Daher heissen beide Lichter bei Augustin (Adv. Faustum Lib. XX, c. 1) divina lumina, und Simplicius (S. 272) fügt hinzu, dass Sonne und Mond τῆς τοῦ ἀγαθοῦ μοίρας, die übrigen Sterne τῆς τοῦ κακοῦ μοίρας seien.

Mânî will also, da Sonne und Mond die Bestimmung haben auszuscheiden was auf der Welt von Licht ist, dass sie selbst reine Lichtgestalten seien und daher nur den wohlthätigsten Einfluss auf die sublunarische Welt ausüben können, indem sie, wie wir alsbald sehen werden, die einzigen Vermittler sind, Erde und Himmel oder das Zeitliche mit dem Ewigen zu verbinden. Sie erscheinen daher auch dem sinnlichen Menschen als Symbole himmlischer Kraft und er fühlt sich zu ihnen hingezogen.

130) Wir finden hier einen Unterschied in der Richtung, in welcher Sonne und Mond ihre reinigende Thätigkeit äussern. Die Sonne hat es nur mit dem Lichte zu thun, welches mit den Teufeln der Hitze oder den hitzigen Teufeln, der Mond mit dem, welches mit den Teufeln der Kälte oder den kalten Teufeln vermischt war. Ganz ähnlich drückt sich Schahrastânî (S. 191) aus: „Die Sonne, der Mond und die andern Gestirne entstanden nur, um die Theile des Lichtes von den Theilen der Finsterniss rein auszuscheiden, so dass die Sonne das Licht reinigt, welches mit den hitzigen Teufeln, und der Mond das Licht reinigt, welches mit den kalten Teufeln vermischt war". Auch hier spielen die beiden Gegensätze, das Warme und Kalte oder Trockne und Feuchte, wie fast überall in der alten Physik, eine bedeutende Rolle. — Der hier angedeutete von Sonne und Mond bewirkte Reinigungsprocess ist nicht mit ihrer Thätigkeit zu verwechseln*), vermöge welcher sie das in die Höhe steigende Licht einer dem andern zuführen, der Mond der Sonne, die Sonne dem Licht über sich. Es ist vielmehr nur der gesonderte Einfluss bezeichnet, den die aus dem guten Feuer gebildete Sonne auf die Dämonen, die feuriger Natur sind, und der aus dem guten Wasser gebildete Mond, der deshalb navis vitalium aquarum genannt wird, auf die kalte und feuchte Natur der Dämonen auszuüben geeignet ist. „Bei dem einen senkt sich der befreite Lichtstoff durch Wärme in die Erde, bei dem andern durch Kälte". Es heisst in dieser Beziehung bei Augustin (De nat. boni c. 44): Id vero, quod adhuc adversi generis maculas portat, per aestus atque colores particulatim descendit, atque arboribus ceterisque plantationibus ac satis omnibus miscetur, et caloribus diversis inficitur. Et quo pacto ex ista magna et clarissima navi figurae puerorum ac virginum apparent contrariis potestatibus, quae in coelis degunt, quaeque igneam habent naturam atque ex isto adspectu decoro vitae pars, quae in earundem membris habetur, laxata deducitur per calores in terram: eodem

*) Baur sagt S. 306: Es ist nur das Reinigungsgeschäft, das die Sonne (hier Sonne und Mond) auf dem ganzen Wege der Seelen fortsetzt. Dass die Sonne (hier Sonne und Mond) die Seelen mit ihren Strahlen nimmt und reinigt, ist noch nicht von dem Aufenthalt der Seelen in der Sonne (und dem Monde) selbst zu verstehen.

modo etiam illa altissima virtus, quae in navi vitalium aquarum habitat, in similitudine puerorum ac virginum sanctarum per suos angelos apparet his potestatibus, quarum natura frigida est atque humida, quaeque in coelis ordinatae sunt. Equidem his, quae feminae sunt in ipsis, forma puerorum apparet, masculis vero virginum. Hac vero mutatione et diversitate divinarum personarum ac pulcherrimarum humidae frigidaeque stirpis principes masculi sive feminae solvuntur atque id, quod in ipsis est vitale, fugit: quod vero resederit laxatum, deducitur in terram per frigora, et cunctis terrae generibus admiscetur. — Dieselbe Stelle wiederholt Evodius (De fide c. 14—16).

131) Statt الصبح die erste Morgenröthe, wie C. liest und sich bei Schahrastânî S. 191 findet, wo Haarbrücker فى عمود الصبح statt des Wörtlichen an der Säule der ersten Morgenröthe übersetzt hat „bei dem aufsteigenden Glanze der Morgenröthe", habe ich und ich glaube mit Recht السبح „der Lobpreis" in den Text aufgenommen. Dazu berechtigen einestheils drei Handschriften, anderntheils die Acta disputationis (S. 13), wo columna gloriae, und Epiphanius, wo στύλος τῆς δόξης steht.

Um uns eine richtige Vorstellung von dieser Säule des Lobpreises zu ermöglichen, dienen zwei Stellen, die, obwol sie in anderer Beziehung vorgreifen, hier bereits vollständig anzuführen sind. Die erste aus Epiphanius und den Acta disputationis (S. 12 flg.) lautet so: Als der lebendige Vater sah, wie die Seele in dem Körper beengt (und dadurch gedrückt affligi) würde, schickte er, weil er barmherzig und mitleidig ist, seinen geliebten Sohn zur Erlösung der Seele. Und als der Sohn kam, verwandelte er sich in die Gestalt eines Menschen und erschien den Menschen als Mensch, obgleich er nicht Mensch war, die Menschen aber legten es so aus als ob er geboren worden sei. Als er nun gekommen war, schickte er sich an die Rettung der Seelen zu betreiben, und stellte eine Maschine mit zwölf Schöpfeimern zusammen, welche sich an der Himmelssphäre in stetem Umlauf umherbewegt und die Seelen der Sterbenden in die Höhe zieht. Diese nimmt das grosse Himmelslicht, das ist die Sonne, mit seinen Strahlen auf, reinigt sie und übergibt sie dem Mond,

und so wird die Mondscheibe voll, die von uns so genannt wird. Die Schiffe nämlich oder Fähren, sagt er, seien jene zwei Himmelslichter. Wenn nun der Mond voll ist, schifft er (sie d. i. die Seelen) nach Osten (d. h. nach der Sonne) über und führt so sein Abnehmen herbei, indem er sich von der Last erleichtert. Und auf diese Weise füllt sich die Fähre und entladet sich wieder von den durch die Schöpfeimer in die Höhe gehobenen Seelen, bis er den ihm zukommenden eigenen Theil gerettet hat. Er sagt aber, dass an dem Wesen des guten Vaters jede Seele und jedes sich bewegende lebende Wesen Theil hat. Wenn nun der Mond (richtiger die Sonne) die Ladung der Seelen an die Aeonen des Vaters hinübergegeben hat, verweilen sie auf der Säule des Ruhms, welche die vollkommene Luft genannt wird. Diese Luft aber ist eine Lichtsäule, da sie von den gereinigten Seelen voll ist. Auf diese Weise werden die Seelen gerettet. — So Epiphanius und die Acta disputationis.

Die zweite Stelle ist aus Schahrastânî, der (S. 191) Folgendes sagt: „Als der König des Lichtes diese Vermischung sah, befahl er einen von seinen Engeln, die gegenwärtige Welt nach dieser Gestalt zu schaffen, um die Geschlechter des Lichts von den Geschlechtern der Finsterniss zu befreien, und es entstanden die Sonne, der Mond und die übrigen Gestirne nur, um die Theile des Lichts von den Theilen der Finsterniss rein auszuscheiden. Die Sonne aber reinigte das Licht, welches mit den hitzigen Teufeln, und der Mond das Licht, welches mit den kalten Teufeln vermischt war; und der feine Lufthauch, welcher auf der Erde sich befindet, steigt unaufhörlich in die Höhe, weil es seine Natur ist in seine Welt emporzusteigen. Und ebenso steigen unaufhörlich alle Theile des Lichts empor und erheben sich in die Höhe, und die Theile der Finsterniss steigen unaufhörlich herab und sinken in die Tiefe, bis die einen Theile von den andern befreit und die Mischung vereitelt und die Zusammensetzungen aufgelöst sind, und jedes zu seinem Ganzen und zu seiner Welt gelangt ist. Und das ist die Auferstehung und die Wiederkehr. Sie lehren weiter: Zu demjenigen was bei der Befreiung und der Scheidung und der Erhebung der Lichttheile behilflich ist, gehört die Lobpreisung, die Heiligung (Hymnen), das reine Wort (d.i. alles Gute was gesprochen wird) und die frommen Werke. Dadurch erheben sich die

Lichttheile an der Säule der Morgenröthe zum Himmelskreis des Mondes, und der Mond hört nicht auf dieselben vom ersten des Monats bis zur Mitte desselben aufzunehmen, so dass er angefüllt und Vollmond wird, dann führt er es zur Sonne bis an das Ende des Monats, und die Sonne übergibt es dem Lichte über sich, und es geht in dieser Welt weiter, bis es zu dem obersten reinen Licht gelangt. Dieses zu thun hört (die Sonne) nicht auf, bis dass von den Lichttheilen nichts in dieser Welt übrig bleibt als ein kleiner gebundener Theil, den die Sonne und der Mond nicht weiter ausscheiden können".

Fragen wir nun nach der Beschaffenheit dieser Säule des Ruhms, so bemerken Epiphanius und die Acta, dass sie die vollkommene Luft*) sei d. h. der reine glänzende Aether, in welchem die Lichtseelen aufsteigen und dem Ziel ihrer Wanderung zueilen, der Welt des Lobpreises nämlich und dem höchsten reinen Licht über dieser. Sie heisst auch Lichtsäule ebendeshalb, weil sie voll reiner Seelen ist und dadurch leuchtet und glänzt. Der Ausdruck Säule des Ruhmes سبح = δόξα, wie bei Epiphanius steht, erinnert an den n. t. Ausdruck δόξα כָּבוֹד, nach welchem das Wort Glanz, strahlendes Licht, ja selbst den Blitz bedeutet. So 2. Cor. 3, 7 von dem strahlenden Antlitz des Moses. Es bezeichnet noch überdiess die Glückseligkeit der Christen in dieser und in jener Welt, so dass auch dieser inhärirende Begriff der Vorstellung von der Ruhmes- oder Lichtsäule noch einen weitern Spielraum gewährt. Anstatt Säule des Ruhmes oder Lichtsäule können wir daher füglich auch Säule des Glanzes, strahlende Säule setzen. — Dagegen tritt uns ein wesentlicher Unterschied in den Angaben über den Ort entgegen, wo wir diese Säule zu suchen oder hinzusetzen haben. Nach Epiphanius und den Acta ist sie geradezu der Aufenthaltsort der Seelen, das Ziel ihrer Wanderung. Ihre Läuterung ist also vollendet oder wie beide Quellen sich ausdrücken, die Seelen sind gerettet, sie sind in die regna splendidissima gelangt, von welchen es nach der

---

*) Das Vir in den Acta erklärt sich dadurch, dass der Uebersetzer ἀνηρ für ἀηρ gelesen hat.

Epistola fundamenti (Cap. 13) bei Augustin heisst: Ita autem fundata sunt ejusdem (Dei) splendidissima regna supra lucidam et beatam terram, ut a nullo unquam aut moveri aut concuti possint, oder nach andern Stellen ebenda regna pacifica oder vita et libertas sanctae lucis oder beatitudo et gloria sanctae terrae. — Bei unserm Verf. dagegen und bei Schahrastânî ist die Lichtsäule die erste Stufe auf der Leiter des Reinigungsprocesses. Nachdem nämlich Sonne und Mond die Scheidung der Lichttheile oder Seelen vom Unreinen auf dieser Erde vollzogen, erheben sich diese Lichttheile an der Säule des Ruhmes zum Himmelskreis des Mondes und treten so in die zweite Sphäre des Läuterungsprocesses ein. Die Lichtsäule dient also nur zur Leiter, um von der Erde nach der Höhe zu steigen, und so entspricht der Ausdruck Säule bei weitem bezeichnender dem in ihm liegenden Begriff, als wenn wir uns mit Epiphanius und den Acta disputationis den Aufenthalt der Seligen säulenförmig sich von unten nach oben erhebend denken sollen. Im Gegentheil beginnt die Reinigung der erlösten Seelen erst in dem allmäligen Aufschwunge und wird zunächst im Monde fortgesetzt. Sie heisst aber Säule des Lichtes oder Säule des Ruhmes d. i. des Glanzes, weil sie von Lichttheilen angefüllt ist und deshalb strahlt, daher es garnicht nöthig ist, dass diese Lichttheile bereits zum obersten reinsten Licht vorgedrungen sind, um diese Lichtsäule zu bilden. Unser Berichterstatter lässt aber auch gar keinen Zweifel darüber übrig, dass die Säule des Lobpreises die erste Station der durch den Tod befreiten Seele ist. Im Abschnitt über die Rückkehr der Seele (s. Anm. 291) ist ihr Läuterungsprocess bis in das vollkommene Lichtreich genau bezeichnet, und hier nimmt jene Säule die erste oder unterste Stufe ein, auf welcher jener Process beginnt.

Ferner schweigen unser Verf. und Schahrastânî über die Maschine oder das Rad mit den zwölf Schöpfeimern, welche die Seelen der Menschen in die Höhe heben. Offenbar, was dem Epiphanius und den Acta diese Maschine ist, ist unsern beiden Quellen die Lichtsäule, und es leidet keinen Zweifel, dass das Bild, welches der ganzen Schilderung zu Grunde liegt, in beiden Angaben zwar auf gleicher Vorstellung, nicht aber auf einer und derselben Naturerscheinung beruht. Ihr Unterschied ist nur von der Anschauung bedingt, aus welcher sich die

Phantasie das Bild schuf. Die zwölf Schöpfeimer sind die zwölf Zeichen des Thierkreises und die Lichtsäule die Milchstrasse*), die viel eher einer Säule entspricht als der Thierkreis. Alle die in beiden funkelnden Sterne sind eine treffliche Allegorie für die in zahlloser Menge am Himmelskreise aufsteigenden Lichttheilchen oder Seelen. — Epiphanius (Haeres. LXVI, 9) sagt ausdrücklich: „Aus den zwölf Zeichen des Thierkreises (bei den Alexandrinern und hier στοιχεῖα elementa) lässt Mânî die Seelen der gestorbenen Menschen und der übrigen lebenden Wesen in lichter Gestalt emporschweben. Dann gelangen sie zu dem Fahrzeug. Schiffe nämlich sollen Sonne und Mond sein. Das kleinere Schiff führt die Last funfzehn Tage, so lange der Mond sich füllt, vom funfzehnten Tag an setzt es sie in das grössere Schiff, die Sonne, ab. Die Sonne aber, das grosse Schiff, führt sie zum Aeon des Lebens und zum Ort der Seligen hinüber. So bewirken Sonne und Mond die Ueberfahrt der Seelen“. Vgl. auch Theodoret (Haeret. fab. I, 26).

Hier sind die zwölf Schöpfeimer deutlich nachgewiesen, die Lichtsäule ist nirgends erwähnt, auch da nicht, wo des Aufenthaltsortes der Seligen gedacht wird. Aehnlich drückt sich Alexander von Lycopolis (Cap. 4) aus: „Dass es in der Natur eine das Göttliche aus der Materie zur Sonne emporziehende Kraft gebe, liegt nach Mânî auch einem Blinden an den Erscheinungen des Mondes klar vor Augen. Bei der Zunahme seines Lichtes nimmt der Mond die aus der Materie

---

*) Mosheim (S. 866) bekämpft diese Deutung; weil er eben jene Lichtsäule mit Epiphanius und den Acta sich als den höchsten ewigen Aufenthaltsort der Seligen denkt, verfällt er unschuldig in irrige Deutungen und ihm nach andere Gelehrte. — Auch die Pythagoreer waren der Meinung, dass die Luft ganz von Seelen erfüllt sei. Die Seele werde, sollen sie gelehrt haben, auf die Erde ausgeworfen und irre in der Luft umher dem Körper ähnlich, von Hermes geführt. Die reinen Seelen würden in die höhern Regionen geleitet, die unreinen aber dürften sich weder jenen, noch eine der andern nähern, sondern wären mit unzerbrechlichen Banden von den Erinnyen gefesselt, und wie Porphyrius behauptet, wären die Seelen ein Volk von Träumen, die in der Milchstrasse zusammengeführt würden. So sage Pythagoras. Auch würden von ihnen den Menschen die Träume und Anzeichen der Krankheit und der Gesundheit gesendet. S. Ritters Gesch. der Pythagor. Philosophie S. 211—12.

ausgeschiedene göttliche Kraft in sich auf und füllt sich damit an; wenn er angefüllt ist, entsendet er sie unter Abnahme seines Lichtes zur Sonne, die Sonne zu Gott. Hat die Sonne diess gethan, so nimmt sie dann wieder die von dem aufs neue erfüllten Monde zu ihr hinüberwandelnden Seelen auf und lässt sie auf dieselbe Weise von selbst zu Gott gehen. Dies ist fort und fort ihr Geschäft". — An der Stelle, wo man hier nach Epiphanius und den Acta disputationis die Erwähnung der Lichtsäule erwarten sollte, stehen nur die Worte „von selbst". — Der Läuterungsprocess dauert natürlich auch in der Sonne und bei den Ueberfahrten fort. Der aus gutem Wasser erschaffene Mond vermag nur immer erst noch die gröbern unreinen Substanzen abzuwaschen, während das Feuer der Sonne auch die verborgensten Flecken läutert und ausbrennt.

Doch kommt die Säule auch noch anderwärts vor. Photius in seiner Bibliothek (Codex CLXXIX) sagt vom Manichäer Agapius: Θεολογεῖ δὲ καὶ τὸν ἀέρα αὔτον κίονα καὶ ἄνθρωπον ἐξυμνῶν „die Luft aber preist (Agapius) gleichsam als einen Gott, indem er sie verherrlichend eine Säule und einen Menschen nennt". Auch hier ist wie bei Epiphanius und in den Acta disp. die Luft mit der Säule so in Verbindung gebracht, dass Gott selbst ihr Medium wird.

132) Was hier von den zugleich mit in die Höhe steigenden Lobpreisungen (d. i. Gebete), Hymnen (eig. Heiligpreisungen), dem reinen Wort und den frommen Werken gesagt ist, hat man nach Schahrastânî so zu verstehen, dass diese Gebete, Gesänge, guten Worte und Werke als Handlungen frommer Seelen, die sich vom irdischen Schmuz zu reinigen suchen, zur Befreiung der Lichttheile beitragen und sie bei der Fortsetzung der Läuterung an der Lichtsäule und Aufnahme in den Mond begleiten d. h. fortwährend die Läuterung zu fördern behilflich sind, als die geeignetsten Wege und Mittel den Lichtgott zu versöhnen und sich immer mehr von der Finsterniss und ihren Werken zu entfernen. — Ganz ähnlich heisst es im Koran (XXXV, 11): إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يرفعه „zu ihm (zu Allah) steigt jede

gute Rede und jede gute That, er erhöht sie. — Vgl. auch die Ta'rîfât unter تسبيح und تقديس.

133) Die Uebergänge oder verschiedenen Stadien, die die Seele, ehe sie an ihren Aufenthaltsort, in die seligen Gefilde der Ruhe und des Friedens gelangt, zu ihrer Läuterung zu bestehen hat, sind nach unserm Verfasser:

die Säule des Lobpreises,
der Himmelskreis des Mondes,
der Himmelskreis der Sonne,
das Licht über dieser in der Welt des Lobpreises,
das höchste reine Licht.

Dieselbe Heilsökonomie findet sich bei Schahrastânî. Nach Epiphanius dagegen und den Acta disputationis ist der für die Seele durchzuwandernde Kreis folgender:

die Maschine oder das Rad mit den zwölf Schöpfeimern,
das Schiff der Sonne, } genauer umgekehrt,
das Schiff des Mondes, }
die Aeonen des guten Vaters,
die Ruhmes- oder Lichtsäule.

Epiphanius (Haeres. LXVI, Cap. 9) nennt das höchste reine Licht, was unser Verf. und Schahrastânî als den endlichen Ruhepunkt der Seelen bezeichnet, τὸν τῆς ζωῆς αἰῶνα καὶ μακάρων χῶρον den Aeon des Lebens und den Raum oder die Region der Seligen, und (Cap. 22) μακάρων αἰῶνα den Aeon der Seligen, und sieht also hier von der Lichtsäule ab.

Die Frage des Alexander von Lycopolis (Cap. 22), wo in den andern funfzehn Tagen, während welcher der Mond die Seelen der Sonne zuführt, die Seelen der in dieser Zeit sterbenden Menschen bleiben, wird nach den beiden erstern Schriftstellern dahin zu beantworten sein, dass sie sich an der Säule des Ruhmes versammeln und am funfzehnten und den folgenden Tagen in den Mond übergehen.

Mit Ausnahme des Abû'lfaradsch erwähnt keiner der bekannten einheimischen Schriftsteller der Sonne und des Mondes als Schiffe, obwol das Bild nicht fern lag und eben nur der Ausdruck fehlt. Nachdem Abû'lfaradsch (S. 130) abermals auf ganz eigenthümliche Weise der Weltschöpfung und ihrer Veranlassung gedacht hat, kommt er auf die Befreiung der Seelen durch jene Schiffe. Er sagt: „Alsdann begab sich

der Böse nach der südlichen Seite, damit er daselbst eine Welt schuf und sie beherrschte. Und als er nun anfing und das Gestirn, den Bär, um den Südpol schuf gleich dem, welches um den Nordpol war, stifteten die Engel zwischen beiden Friede, so dass der Gute etwas von seinem Licht auf die Materie fallen liess. So ging eine dem Entstehen und Vergehen unterworfene Welt hervor, über welche der Böse herrscht. Weil aber der Gute dieses nur ungern und gezwungen that, so schuf er am Himmel zwei grosse Schiffe, die Sonne und den Mond, in denen er die Seelen der Menschen versammelte und seinen Theil, der an den Bösen gelangt war, zurückkehren lässt, damit nach und nach die Materie von den Spuren des Guten frei werde und die Herrschaft des Bösen aufhöre". — Neben manch anderer abweichender Vorstellung fällt vor allem hier der Satz auf, dass der Böse die Welt geschaffen habe.

134) Diese mit dem dämonischen Stoffe so eng verbundenen Lichttheile, dass sie nicht ausgeschieden werden können, sind also diejenigen Seelen, die selbst der gute Vater der Materie zu entreissen nicht vermag und die daher der ewigen Verdammniss anheimfallen. — Zu welchen Einwürfen gerade dieses Dogma des Mânî vorzugsweise dem h. Augustin Veranlassung gegeben hat, belehrt uns übersichtlich und ausführlich Baur (a. a. O. S. 327—333). Allein wie unbegründet diese Einwürfe sind, darauf kommen wir später (s. Anm. 138) zurück.

135) Die Worte فعند ذلك fehlen in C. und H., finden sich aber auch bei Schahrastânî wie überhaupt die ganze Stelle fast wörtlich so, dass entweder Schahrastânî den Text des Fihrist vor sich hatte oder beide eine gemeinsame Quelle benutzt haben.

136) Der Untergang der Welt wird also dadurch herbeigeführt, dass der Omophorus, indem er sich erhebt, die Erden fallen lässt, und der Splenditenens, der die Himmel bei ihrer Bewegung leitet und hält, davon absteht und ruht, so dass das Oberste auf das Unterste fällt. Mit geringen sprachlichen Abweichungen erzählt dasselbe Schahrastânî (S. 191—192). Vgl. oben Anm. 125.

137) Auf die Construction mit على wurde bereits oben

(Anm. 128) aufmerksam gemacht. Schahrastânî hat ganz einfach فيسقط الاعلى على الاسفل so dass das Oberste auf das Unterste fällt. — Wichtiger ist, dass Schahrastânî vorher nur الارض die Erde, unser Verf. dagegen consequent الارضين die Erden schreibt, welche Vielheit in der Einheit ihre Erklärung zu finden scheint (S. Anm. 125). — Statt تفور steht bei Schahrastânî تتوقد entzündet sich ein Feuer und ينحلل statt ينحل bis das, was noch von Licht darin sich vorfindet, befreit ist.

138) Die Acta disputationis (S. 21) und Epiphanius ebenda (aus Haeres. LXVI, 31) stimmen zwar im Ganzen und Grossen mit unsern beiden Schriftstellern in ihrer bildlichen Darstellung des Unterganges der Welt überein, weichen dagegen in der Ausführung des Einzelnen von ihnen ab. Es heisst dort: „Nach diesem Allen – wie Mânî selbst geschrieben hat –, wenn der Alte*) sein Bild sichtbar macht, wirft der Omophorus die Erde weg, und so bricht das grosse Feuer hervor und verzehrt die ganze Welt — — was in einem bestimmten Raum von Jahren geschehen wird, deren Zahl ich nicht erfahren habe. Und nach diesem erfolgt die Wiederherstellung der zwei Naturen (d. i. des guten und des bösen Princips in ihrer völligen Geschiedenheit ihrer Natur gemäss. In den Acta sinnlos: der beiden Lichter), und die Archonten werden dann in ihren untern Theilen wohnen, der Vater aber in den obern, nachdem er das Seine wieder an sich genommen hat".

Das dämonische Element also, das Feuer, ist bestimmt durch einen Weltbrand alles Sublunarische zu zerstören und dadurch den ursprünglichen Zustand vor dem Kampfe und der Weltschöpfung mit dem Unterschied wiederherzustellen, dass das böse Princip nach Verlust an Gebiet durch Absperrung für immer unschädlich gemacht worden ist. Es ist in unserm Text ganz einfach „ein Feuer" gesagt ohne nähere Bestimmung, von wo es auflodert und seinen Ursprung hat. Unstreitig ist das Ganze so zu fassen, dass durch Einsturz des Weltalls ein chaotischer Zustand, eine allgemeine Verwirrung entsteht, alle Elemente sich entfesseln — daher der Zu-

*) Was hier etwa unter dem Alten ὁ πρεσβύτης zu verstehen sein möchte, hat Baur S. 323 zusammengestellt.

satz, dass das Feuer sich in diesen Dingen d. h. in diesem Gewirr, in diesem Gemisch*) fortfrisst — und nun jenes Feuer, das bei der Weltschöpfung von dem schaffenden Engel aus der wirren Masse, die den Stoff infolge der durch den Kampf herbeigeführten Mischung hergab, ausgeschieden und abgesperrt ward, entfesselt losbricht und alles Materielle was es vorfindet verzehrt. Τὸ ἔξω πῦρ φασι συμπεσὸν, sagt Alexander von Lycopolis (Cap. 5), ἑαυτό τε καὶ τὸ ἄλλο σύμπαν ὅτι δὲ ἂν λείπηται τῆς ὕλης, συγκαταφλέξειν „es wird das äussere Feuer hervorbrechen und sich selbst zugleich mit der ganzen Materie die übrig ist verzehren" — und in den Acta disputationis (S. 22) so wie bei Epiphanius heisst es: — — „und die Mauer des grossen Feuers, die Mauer des Windes, und der Luft, und des Wassers, und des innern lebendigen Feuers (d. i. des guten Feuers) werden alle im Monde wohnen, bis das Feuer die ganze Welt verzehrt". — Man sieht, dass diese Mauern nichts anderes sind als schützende Engel, welche die Aufgabe hatten vor der besimmten Frist keines der eingeschlossenen Elemente frei zu lassen, die den Untergang der Welt herbeiführen könnten, ehe noch die Lichttheile ausgeschieden wären. Diese Engel ziehen sich nun in den Mond zurück und sehen von oben dem Weltbrande zu.

Der Zeitraum, während welchem die Ausscheidung der gefangenen Lichttheilchen in der geschaffenen Welt erfolgte, war vorüber; nichts war übrig als eine ungestaltete hässliche Masse. Diese musste dahin zurückkehren, woher sie gekommen war.

Unser Text berichtet weiter, dass das Feuer nicht eher zu brennen aufhöre, bis durch das Schmelzen der Masse auch die letzten Lichttheilchen, die Sonne und Mond nicht auszuscheiden vermochten, aufgelöst und befreit sind. In diesen Worten ist die Antwort auf die zahlreichen Einwürfe des Augustin (s. Anm. 134) enthalten, die alle auf dem Satze beruhen, dass es dem guten Gott nicht möglich sei alle geraubten Lichttheilchen aus der Materie zu befreien und mit sich

---

*) Globus bei Augustin de Haeres. c. 46, βῶλος bei Epiphanius in Haeres. LXVI, 31. (die Acta disp. haben das Wort falsch verstanden) und Titus von Bostra I, 40. 41.

zu vereinigen, so dass für alle Zeiten Etwas als dem Reiche der Finsterniss verfallen zurückbleibe ganz so wie auch die Mâsîja, eine von unserm Verf. am Ende des Abschnittes (s. Anm. 147) erwähnte besondere Sekte unter den Manichäern, behaupten, dass noch etwas von dem Licht in der Finsterniss zurückgeblieben sei. Nun ist zwar richtig, dass es nach Augustin Seelen gibt, die trotz aller Heilsanstalten zu ihrer Reinigung, weil sie zu sehr befleckt seien, nicht gelangen könnten; davon weiss jedoch unser Verf. nichts. Nach ihm gehen alle Manichäer, nur unter verschiedenen Gestalten und nach und nach, in das ewige Lichtreich ein und die Nicht-Manichäer allein verfallen für immer dem Reiche der Finsterniss. — S. später über die Eschatologie, die in besondern Abschnitten berührt wird.

139) Alle frühern Quellen schweigen über die Dauer des Weltbrandes, ja Turbo bei Epiphanius und in den Acta disputationis (S. 22) sagt ausdrücklich: „bis das Feuer die ganze Welt verzehrt haben wird, ἐν ποσοῖς ποτὲ ἔτεσιν, ὧν οὐκ ἔμαϑον τὴν ποσότητα in wie viel Jahren aber, diese Zahl habe ich nicht erfahren“. — Mosheim (S. 883) meint, Mânî habe diese Zahl selbst nicht gewusst und Zeit und Tag des Weltunterganges und der Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes zeige kein Schriftsteller an. Er citirt aber den armenischen Schriftsteller des 14. Jahrhundertes Ebedjesu bei Assemani (III, II. S. 361), der den Manichäern den Glauben beilegt, es werde dieses Seculum oder Zeitalter an einem Sonntage seinen Untergang finden und die gänzliche Auflösung nach einem Kreislauf von 9000 Jahren statthaben — eine Behauptung, die, da jede andere zuverlässige Nachricht fehle, weder verworfen noch wankend gemacht werden könne und also fraglich gelassen werden müsse. —

Diese Angabe bezieht sich keineswegs auf die Dauer des Weltbrandes, sondern kündigt nur im allgemeinen den Weltuntergang nach Verlauf jenes 9000jährigen Zeitraumes an, geradeso wie Abû Sa'îd bei Schahrastânî (S. 192) den Zeitraum der Vermischung zu 12000 Jahren annimmt. Bestimmter tritt unser Verf. und Schahrastânî auf. Beide geben dem Weltbrande die Dauer von 1468 Jahren; warum aber gerade diese Zahl, die keine willkürliche ist und wahrscheinlich auf irgend einem durch die kosmischen Beziehungen des ganzen

manichäischen Systems bedingten astronomischen Cyclus beruht, bleibt noch zu erörtern. An eine arithmetische Progression lässt sich nicht denken, da diese nur bei 2468 anzunehmen wäre.

Allerlei Versuche dem Grunde und der Bedeutung dieser Zahl auf die Spur zu kommen, schlugen fehl; nirgends fand sich ein Anhalt und darüber gehaltene Nachfragen blieben ebenfalls unbeantwortet.

Mein junger Freund, Herr Bezirksgerichtsactuar Hensel, ging abermals an die Lösung und mit einer gewissen Ueberzeugung schliesslich das Richtige gefunden zu haben theilte er mir das Ergebniss seiner Untersuchung und Berechnung in Folgendem wörtlich mit, wofür ich ihm hiermit aufrichtigen Dank nicht nur in meinem, sondern auch in aller Leser Namen öffentlich ausspreche. Er äussert sich dahin:

„Bei der Untersuchung, ob die Anzahl von 1468 Jahren irgend welche astronomische Bedeutung habe, bin ich von der Voraussetzung ausgegangen, dass diese Anzahl Jahre keineswegs eine einzige Periode selbst ausdrücken müsse, sondern dass sie auch der Ausdruck irgend eines Vielfachen einer weit kleineren Periode sein könne. Bei den astronomischen Bestimmungen des Alterthums kommt es häufig vor, dass Perioden, welche ohne Anwendung von Brüchen nicht ausgedrückt werden können, dergestalt mit einer ganzen Zahl multiplicirt werden, dass in dem Vielfachen die Bruchtheile der einzelnen Periode hinwegfallen. In diesem Verfahren liegt zugleich der Grund, aus welchem bei der gegenwärtigen Erörterung angenommen werden musste, dass die Zahl von 1468 Jahren, wenn sie überhaupt eine kleinere Periode ausdrücken solle, ein Vielfaches dieser nach einer *ganzen* Zahl enthalten müsse.

Weiter lag es nahe anzunehmen, dass die 1468 Jahre nur in der Anzahl der in ihnen enthaltenen *Tage* ihre Bedeutung haben könne, sowie dass sie mit der Länge des Jahres selbst in keinem unmittelbaren Zusammenhang stehe. Eine solche Zahl würde vielmehr 1461 als die Anzahl der in einer Schaltperiode enthaltenen Tage sein*).

---

*) Das ist unser heutiger bissextile Cyclus, da das aus 365¼ Tagen bestehende Jahr mit 4 multiplicirt 1461 Tage liefert = der griechischen Olym-

Von den in Betracht zu nehmenden kleineren Perioden schien nun weiter die nächstliegende eine von denen zu sein, welche sich auf den Mondlauf beziehen, und zwar die Dauer des synodischen Monats. Denn die Kenntniss des Mondlaufs ist sicher aus der Bestimmung des Intervalls zwischen zwei gleichen Phasen hervorgegangen.

Nimmt man nun an, ein synodischer Monat sei gleich 29^d 12^h 44′ 3″2622, — die von Ptolemaeus gegebene Dauer nach Lalande, Astronomie 3e. ed. §. 1421 — oder in Decimalbruch = 29^d 5305933, so sind 18157 Lunationen gleich 536186^d 983. Es sind aber 1468 Julianische Jahre 536187 Tage, man ersieht somit, dass sich bis auf eine geringe Grösse in 1468 Jahren gerade 18157 synodische Umläufe des Mondes wiederholen.

Geht man aber umgekehrt von der Voraussetzung aus, dass in 1468 Jahren genau 18157 Lunationen enthalten seien, so ergibt sich die Dauer eines synodischen Monats zu 29^d 12^h 44′ 3″344, was von den neuesten Bestimmungen nur um 0″55 abweicht. Die Coincidenz macht es mir sehr wahrscheinlich, dass es sich bei der gegebenen Zahl wirklich um die Umformung der Dauer des synodischen Monats handle, und ist nur noch zu bemerken, dass die übrigen Mondlaufsperioden — der siderische, tropische, anomalistische und der sog. Drachenmonat — ebensowenig zu einem analogen Resultate führen, wie die Annahme, dass es sich um Jahre von nur 365 Tagen handle. Erwähnen will ich noch, dass ich zu Nachforschungen darüber, ob irgendwo die angegebene Periode bereits Erwähnung gefunden habe, mich nicht mit den ausreichenden literarischen Hilfsmitteln versehen finde“.

---

piade, und die Einschaltung und populäre Anerkennung des Tages, den wir jetzt alle 4 Jahre dem Monat Februar anfügen, war die ursprüngliche Veranlassung zu den aller 4 Jahre gefeierten olympischen Festen. Diese von dem britischen Astronom Henry Hennessy gemachte Bemerkung knüpft er an seine überraschenden Aufschlüsse über die ägyptische Sothisperiode an, die nach den bisherigen Annahmen ein Zeitlauf von 1461 Jahren gewesen sein soll. Ein solches Zeitmass sei in der Astronomie unerhört und gänzlich sinnlos, aber sinnvoll werde es, sobald man statt „Jahren“ „Tage“ liest, und eine Sothisperiode demnach einer griechischen Olympiade entspricht. Auch sie war dem alten Aegypter eine Jubelperiode und Festzeit. Vgl. Ausland Nr. 51. S. 1224. 1860. Fl.

Der Verf. gedenkt nun in dem Folgenden der Wiederherstellung in den ursprünglichen Zustand und der Unschädlichmachung des bösen Geistes.

140) Nachdem die Befreiung der Lichttheile und der Weltbrand vorüber oder, wie es im Text heisst, diese Anordnung zu Ende geführt ist, der gute Gott also die Seelen alle wieder an sich gezogen und zu ihrem ewigen Heile eingeführt hat, ist das ewige Schicksal des bösen Princips zu ordnen. Als Repräsentant desselben erscheint hier die Humâma. Dass diese dämonische Macht so und nicht Hammâma zu lesen und wie von Hammer will mit „muthige Heldin" zu übersetzen ist, gibt ihre Stellung und die ihr nöthige Eigenschaft an die Hand. Dasselbe Wort finden wir bei Schahrastânî (S. 189), ist aber in der Uebersetzung Haarbrückers in den Worten وهى تدعى الهمامة (der Qualm) „welcher die Entkräftung herbeiführt", völlig verkannt. Der Plural بعض همامات الظلام „einige kleine Theilchen der Finsterniss" ebenda (S. 196) gibt uns ebenfalls keinen Anhalt das Richtige zu finden, denn dass wir es mit einer personificirten Potenz unter diesem Namen, mit einem Wesen aus dem Reiche der Finsterniss, mit einem Dämon zu thun haben, geht nur zu deutlich aus unserer Stelle hervor. Damit stimmt auch trefflich die Bedeutung des Wortes, nach welcher es als das über Bösem brütende Princip aufzufassen sein würde. Dem entspricht ferner nicht nur der Zusatz hier روح الظلمة der Geist der Finsterniss, sondern auch der Sinn der Worte bei Schahrastânî: Und ihr (d. i. der vier Elemente oder Leiber, der Brand, die Finsterniss, der Glühwind und der Nebel) Geist ist der Qualm, der den Namen Humâma führt*). Nach Schahrastânî ist also die Humâna der die vier Elemente durchdringende, sich in ihnen bewegende, sie belebende und beherrschende Geist, der die bösen Pläne schmiedet, die Rollen, um überall Verderben zu verbreiten, unter jene Kräfte der

*) Das Verbum دعى wird sowol mit ب als mit dem blossen Accusativ construirt. Vgl. z. B. Ibn Batuta I, S. 87: مملوك يدعى بدر الدين, S. 105: المدعو نور الدين, S. 89: كان يدعى بعزّ الدين.

Finsterniss vertheilt und jede einzelne zur Vollführung ihrer Aufgabe antreibt und in Bewegung setzt. Der Geist oder der Beherrscher des Reiches der Finsterniss und die Humâma fallen mithin unter einen Begriff zusammen, nur die Namen sind verschieden.

Dieser Geist der Finsterniss sieht die Befreiung des Lichtes d. h. er ist Augenzeuge, wie das Licht sich aus den Banden der Finsterniss, in welche es durch den Kampf gerathen ist, emporarbeitet, sich von ihnen befreit. Der Sieg ist nicht mehr zweifelhaft, der Geist der Finsterniss sieht sich und seine dämonischen Geschlechter überwältigt; die Zeit ist da, wo die Dämonen für immer in ihre Unterwelt sich zurückziehen müssen, um da ohne alle Hoffnung je wieder Freiheit zu erlangen eingekerkert zu werden. Das böse Princip kommt jetzt zur Erkenntniss seiner Schwäche, und das um so täuschungsloser, als das Lichtreich infolge des Kampfes sich immer herrlicher offenbart und seinen Gegner von der ganzen Nichtigkeit seines Wesens, von seiner Negativität überzeugt.

Die sinnliche Vorstellung beruht auch hier wieder auf einem Bilde der Phantasie, das die ganze Anschauung beherrscht. Der Fürst der Finsterniss sieht sich nicht nur aus dem fremden Gebiete des Lichtreichs, in das er eingefallen war, verdrängt, er muss auch auf dem eigenen Gebiet den Sieger als Eroberer schalten und walten lassen. Sein künftiger ihm vom Lichtgott angewiesener und vorbereiteter Aufenthalt wird einfach aber sattsam bezeichnend Grab genannt und dieses Grab wird, wie es mit jedem andern geschieht, durch einen Stein verschlossen, den zu entfernen schon seine Grösse unmöglich macht. Die Finsterniss wird in diesem Grabe verrammelt und das Lichtreich ist von nun an sicher vor ihrer Verderben verbreitenden Gewalt.

141) Die Engel d. h. diejenigen die am Kampfe Antheil genommen haben. Sie verlassen den Kampfplatz, nachdem sie den Gegner besiegt haben und schwingen sich empor in ihr Lichtreich.

142) Die Heerschaaren sind oben genannt; es sind die fünf Welten. S. Anm. 89.

143) Die Hüter werden später (s. Anm. 234) wie hier neben den Heerschaaren erwähnt und zwar als eine Gattung

Engel, die von den Manichäern in ihrem Gebet beim ersten Niederwerfen angerufen werden. Dahin gehören z. B. die oben (Anm. 138) als Mauern des grossen Feuers, des Windes, der Luft, des Wassers und des innern lebendigen Feuers aufgeführten Schutzgeister, wie ja ebenfalls oben ein Engel erwähnt wurde, dem die nach dem Kampf mit einander vermischten Theile zur Ueberwachung übergeben wurden.

144) Den Kampf d. h. wie er zum Nachtheil ihrer Partei ausfällt und das bevorstehende Ende desselben.

145) Vgl. Anm. 111. — Die Humâma als der den Kampf leitende Geist kommt nach Besiegung der streitenden Kräfte selbst in Gefahr und wird von den siegreichen Heerschaaren des Lichtes auf einen immer kleinern Raum gedrängt und umstellt. Das hat ihren Rückzug zur Folge und zwar in ein ihr schon früher vom Lichtgott bereitetes Grab, da dieser den Ausgang des Kampfes vorauswusste, während die Finsterniss ihn nicht kannte.

146) d. i. doch wol der Engel, der die Welt zu schaffen vom Lichtgott den Auftrag erhalten hatte.

147) Die Mâsîja haben wahrscheinlich von einem Mâsî ihren Namen, der nicht weiter bekannt ist. Der Name ist chaldäisch und kommt oft genug in der Agricultura Nabataeorum vor. Worin aber das Abweichende dieser Sekte von den Manichäern sonst noch bestand, das ermitteln zu wollen bleibt für jetzt erfolglos, da sich nirgends eine Spur derselben weiter findet. Wichtig bleibt für uns die Erwähnung ihrer abweichenden Lehre insofern sie bestätigt, dass Mânî selbst das Gegentheil ihrer Ansicht gelehrt habe, indem er behauptete, dass alle geraubten Lichttheile dem Reiche der Finsterniss durch den Lichtgott entzogen würden, letzterer also von ihm nicht so ohnmächtig in dieser Beziehung dargestellt wird, wie Augustin und seine Nachfolger glauben machen. Auch dieses Beispiel beweist, wie durch die Schule, die Zeit und die Entfernung die ursprüngliche Lehre Mânî's vielfach entstellt und ihm Begriffe untergeschoben wurden, von denen er nichts weiss.

148) Der Ausdruck „jene Archonten“ deutet auf eine nähere Beziehung hin, die wir hier vermissen. Selbst das

Wort Archonten الاراكنة Plur. von اركون ἄρχων, Dual. اركونان, kommt hier zum ersten Mal vor, und dass diese Archonten nicht gewöhnliche Teufel, vielmehr Erzteufel, Fürsten der Finsterniss waren, deutet schon der Name selbst an, wird aber auch durch Schahrastânî (S. 190) bestätigt, wo شياطين اراكنة neben den عفاريت den Dämonen, die sammt und sonders die Finsterniss unaufhörlich gebäre, genannt werden*). Zunächst nun müssen wir uns erinnern, dass wir hier vom Verf. aus dem Zusammenhang ausgewählte und wie es scheint aus verschiedenen Schriften des Mânî zwar unverändert, jedoch so vor uns haben, wie sie der Verf. nach seiner Absicht und dem encyclopädischen Zwecke seines Buches gemäss an einander zu reihen für gut fand. So war unstreitig in der Schrift, aus welcher das uns vorliegende Bruchstück genommen ist, vorher von den Archonten die Rede, die uns hier sogleich als voraussetzlich bekannte Persönlichkeiten entgegentreten. Sie führen bei Epiphanius (s. z. B. Acta disp. S. 10 οἱ τοῦ σκότους ἄρχοντες tenebrarum principes) und den griechischen Kirchenvätern denselben Namen**). — Es gab deren wie aus den fernern Mittheilungen unsers Verfs. hervorgeht, männliche und weibliche, und wir irren kaum, wenn wir uns hier nicht eine bestimmte Klasse oder ein bestimmtes Geschlecht jener dämonischen Fürsten denken, sondern im Sinne unsers Verfs. eben einen von ihnen im allgemeinen, obwol andere Quellen demselben, wie wir alsbald sehen werden, einen besondern Namen geben und ihn dadurch genauer bestimmen.

149) Ausser jenem Archon betheiligte sich auch einer der Sterne an der Erzeugung des ersten Menschen oder Adams. Auch der Sterne ist von unserm Verf. im Vorhergehenden nirgends gedacht, wir wissen aber, dass nur Sonne und Mond

*) Noch heute nennen die Aegypter einen bösen Dschinn oder Geist Ifrît, wie es im Koran 27, 39 heisst: Ein Ifrît von den Dschinn, und halten diese Afârît für sehr mächtig und zu allen Zeiten boshaft. Daher wagen sie nicht leicht in alte Gräber oder versteckte Winkel der Tempel einzutreten, weil sie diese für Wohnungen jener Geister halten. Vgl. Lane II, S. 38.

**) Vgl. ebenda S. 11. 12. 14, wo ὁ Ἄρχων ὁ μέγας Princeps ille magnus und ὁ θερισμὸς ἄρχων messis princeps, S. 15, wo die fünf Geschlechter oder Elemente als ἄρχοντες erwähnt werden u. s. w. fast auf jeder Seite.

aus wirklich reinen Lichttheilen bestehen, während die übrigen Sterne mehr oder weniger mit Dunkel gemischt sind. Selbst aber bei dieser Vorstellung könnte man immer noch fragen, wie ein Stern mit seinen ihm inwohnenden Lichttheilen sich zur Begattung in Gesellschaft mit rein dämonischen Wesen der schlimmsten Art verbinden konnte. Das aber gerade lag nach dem Lehrsystem Mânî's in der Absicht des guten Vaters. Da die Erzeugung der Menschen vom bösen Princip ausging, so würden sie völlig der Finsterniss anheimfallen. Es musste sich eines jener Wesen betheiligen, damit von ihm auch Lichtstoff in die Geschöpfe zur Anbahnung ihres Heiles überging. Zugleich wird hierdurch die Behauptung erwiesen, dass gerade in Adam, wie wir sehen werden, ein vorzugsweise grosser Theil Lichtstoffs vereinigt war, der ihn in dieser Beziehung höher stellte als die andern Geschöpfe und trotz des Sündenfalls ihm dennoch zum ewigen Heil verhalf. Nach weiterhin zu erwähnenden Quellen freilich rührte die Anhäufung des Lichtstoffs in Adam von einem andern Grunde her, der später angegeben werden soll, den aber unser Verf. nicht kennt.

150) Eine andere sich bei der Begattung betheiligende dämonische Potenz ist az-Zadschr die drängende Gewalt, die bisher in dieser Specialität uns ebenfalls noch nicht bekannt wurde. Unstreitig gehört sie der Gattung Dämonen an, die uns oben (s. Anm. 111) als Zadschrijûn als übermüthige Dränger begegneten und auf der Seite des bösen Princips im Gegensatz mit den Engeln kämpften. Dass diese Potenz in den Menschen durch die Begattung überging, zeigte dieser durch den ihm inwohnenden Hang zu gewaltthätiger Handlungsweise.

151) Eine weitere menschliche Eigenschaft ist die Habgier al-Ḥirṣ, und da dieser höllischen Substanz ihr Theil an der Erzeugung des Menschen zugestanden war, so darf seine Neigung zur Habgier nicht auffallen. Diesem Dämon begegnen wir später wiederholt; er hat den grössten Antheil am Raube des Lichts.

152) Die fünfte sich an der Erzeugung der ersten Menschen betheiligende materielle oder dämonische Kraft ist die Sinnenlust asch-Schahwa concupiscentia. Sie spielt im System des Mânî eine hervorragende Rolle. Da der materielle Theil

des Menschen sein Leib oder das Fleisch ist, so hat in diesem die sinnliche Begierde ihren Wohnsitz und beherrscht ihn. Der Leib aber ist der Gegensatz der Seele, die nur das Gute wollen kann. Die Concupiscentia dagegen als der böse Geist ist zugleich als Urheber aller Sünde zu betrachten, da die Seele nicht immer vermag, die böse im Fleische thronende Lust zu bewältigen. Es heisst bei Augustin (Operis imperfecti contra Jul. L. III, c. 186): Operae pretium est advertere, quia prima anima (s. Anm. 93), quae a Deo luminis manavit, accepit fabricam istam corporis, ut eam freno suo regeret. Venit mandatum, peccatum revixit, quod videbatur captivum, invenit articulos suos diabolus, materiam concupiscentiae in eam seduxit, et per illam occidit. Lex quidem sancta, sed sancta sanctae; et mandatum et justum et bonum, sed justae et bonae — und an einer andern Stelle Op. imperf. contra Julian. III, c. 172): Nam sicut animae gignuntur ab animabus, ita figmentum corporis a corporis natura digeritur. Quod ergo nascitur de carne, caro est, et quod de spiritu, spiritus est. Spiritum autem animam intellige, anima de anima, caro de carne. — C. 175: Radix enim, ait scriptura, omnium malorum concupiscentia. — Caro enim adversatur spiritui, quia filia concupiscentiae est; et spiritus carni, quia filius animae est. C. 176: Quare vide, quam stulti sint, qui dicunt, hoc figmentum a Deo bono esse conditum, quod certi sunt, a spiritu concupiscentiae gigni. — Es ist hier der Ort nicht, weiter über die Stellung, welche die concupiscentia gegenüber der Seele im manichäischen System einnimmt, zu berichten. Vgl. Mosheim S. 815 und Baur S. 167 flg.

Wie eng sie aber sich im Menschen mit der Sünde verbinde, geht aus unserer Stelle hervor, wo als sechste Substanz, die bei der Erzeugung der ersten Menschen mitthätig ist, die Sünde al-Itm genannt wird. Nach dieser Lehre darf es nicht Wunder nehmen, wenn das Fleisch der bösen Substanz angehört und dem Menschen Eigenschaften inwohnen, deren Bekämpfung der Seele schwer fallen muss, ja die stark genug sind, selbst die Seele zu sich heranzuziehen, zumal die Sinnenlust ein treffliches Mittel ist, den Leib oder das Fleisch mit der Seele zu „befreunden" und diese so dem Einfluss der Materie auszusetzen. Daher heisst es bei Augustin (De haeres. Cap. 46): Peccatorum originem non libero arbitrio voluntatis,

sed substantiae tribuunt gentis adversae: quam dogmatizantes esse hominibus mixtam, omnem carnem non Dei, sed malae mentis perhibent esse opificium, quae a contrario principio Deo coaeterna est. Carnalem concupiscentiam, qua caro concupiscit adversus spiritum, non ex vitiata in primo homine natura nobis inesse infirmitatem; sed substantiam volunt esse contrariam, sic nobis adhaerentem, ut quando liberamur atque purgamur, separetur a nobis, et in sua natura etiam ipsa immortaliter vivat: easque duas animas, vel duas mentes, unam bonam, alteram malam, in uno homine inter se habere conflictum, quando caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem.

153) Die genannten sechs Wesen vermählten oder begatteten sich mit einander, und aus dieser Begattung ging der erste Mensch d. i. Adam hervor. Zwischen تناكحهم und الانسان schiebt der Codex V. das Wort الشهوة ein, gleich als ob die andern fünf männlichen Potenzen sich zur Begattung mit der einzigen weiblichen, der Sinnenlust, vereinigt hätten, während sonst nur d. h. ohne jenes Wort von gegenseitiger Begattung im allgemeinen die Rede ist. Adam heisst hier der erste Mensch, eine Benennung, die nicht mit dem ersten Menschen ὁ πρῶτος ἄνθρωπος primus homo bei den griechischen und lateinischen Kirchenvätern und in den Acta disputationis (s. Anm. 93) zu verwechseln ist. Ihnen gilt für den ersten Menschen der, welcher bei unserm Verf. der Urmensch الانسان القديم heisst, die unter diesem Namen bekannte göttliche Emanation. — Aehnlich erzählen auch die Acta disp. (S. 19 flg.) die Erzeugung Adams, insofern nämlich indirect alle Dämonenfürsten an der Erzeugung Theil nehmen, direct allein der oberste der Archonten oder der eigentliche Fürst der Finsterniss. Auf welche Weise Adam, heisst es dort, geschaffen worden sei, darüber sagt Mânî Folgendes: Dass der der da sagt (1 Mos. I, 26, 27): Kommt, lasset uns einen Menschen machen nach unserm Ebenbild und uns ähnlich, gemäss der Gestalt, welche wir sehen, der Archon ist, der zu den übrigen Archonten sagte: Wolan, gebt mir von dem Licht, welches wir geraubt haben, und lasst uns einen Menschen machen, nach unserem, der Archonten, Bilde und nach dem, das wir sehen, welches der erste Mensch (Ur-

mensch) ist, und so schuf er den ersten Menschen. — Aehnlich Titus von Bostra III, 5. S. 68 und Mosheim S. 806. — Auch schon vorher in den Acta disp. (S. 12) war von der Schöpfung des ersten Menschen die Rede: Und sie (die Materie oder das böse Princip) rief alle obersten Archonten τοὺς τῶν ἀρχόντων πρωτίστους zusammen und nahm von ihnen je eine Kraft (oder Eigenschaft δύναμιν), und schuf den Menschen nach dem Bilde jenes Urmenschen und band die Seele in ihm fest.

Wir erfahren aus dieser Darstellung Dreierlei — 1. dass der oberste Archon sich von seinen sämmtlichen Collegen ersten Ranges alles Licht d. h. alle geistigen Kräfte geben liess, um sie in das zu schaffende menschliche Wesen übergehen zu lassen — 2. dass er dasselbe nicht allein nach seinem eigenen Ebenbilde, sondern auch nach dem Bilde des Urmenschen schuf d. h. dass er neben dem Dämonischen, das der Erzeugte von dem Erzeugenden nothwendigerweise an sich haben musste, auch das Bild des Urmenschen vermöge der in ihn übergegangenen Lichttheile an sich trug — und 3. dass der Leib fortan zum Gefängniss für die Seele bestimmt war. In ihn schloss er die geraubten Lichtseelen ein.

Nirgends sind hier die einzelnen von ihrer Kraft beitragenden Dämonen bezeichnet, wie bei unserm Verf., in dessen detaillirtem Bilde wir jene kennen lernen, wol aber steht als Schöpfer der oberste Archon da, den unser Verf. nur mit den einfachen Worten „einer jener Archonten“ bezeichnet. Ihn nennen uns aber nicht nur Theodoret (Haeret. Fab. I, c. 26.), Epiphanius (26, 10) und die Abschwörungsformel (s. Toll. Insign. S. 130), sondern auch Augustin. Er heisst Σακλᾶς ὁ τῆς πορνείας ἄρχων Saclas scortationis princeps, und Augustin (De Haeres. Cap. 46) sagt von ihm: Adam et Evam ex parentibus principibus fumi asserunt natos, cum pater eorum nomine Saclas sociorum suorum fetus omnium devorasset, et quidquid inde commixtum divinae substantiae ceperat, cum uxore concumbens in carne prolis tanquam tenacissimo vinculo colligasset.

Nach dieser Lehre erzeugte Saclas den Adam mit seiner Frau, die nach der Abschwörungsformel und Theodoret (Haer. Fab. I, 26) den Namen Νεβρώδ Nebrod führt und die „weibliche Gestalt des Nimrod“ ist, ἣν εἶναι τὴν ὕλην φησι, eine

Personification der Materie. Uebrigens ist der Name Saclas nicht von Mânî erfunden, sondern nur in seine Lehre hineingetragen, denn schon die Gnostiker, wie Epiphanius (Haeres. XXVI, 10) bezeugt, gaben dem zweiten ihrer sieben Archonten diesen Namen und bezeichneten ihn als ἄρχοντα τῆς πορνείας. Auch noch anderwärts kommt er vor. S. Beaus. II, S. 405 flg. über die Versuche ihn zu deuten.

Die Streitfrage endlich, die noch erwähnt werden mag, ob der Mensch d. i. Adam oder die Welt eher geschaffen sei, findet nach unserm Verfasser ihre Entscheidung dahin, dass die Weltschöpfung der des Menschen voranging. Es wäre garnicht möglich, dass das alles, was in dem Folgenden erzählt wird, geschehen, z. B. Jesus zu den Menschen geschickt werden und von Sonne und Mond die Rede sein konnte, wenn die Welt nicht schon vorhanden war.

154) Diese beiden Archonten, denen die Beaufsichtigung Adams anvertraut wurde, sind, wie wir (s. Anm. 169) erfahren werden, der männliche die Habgier al-Ḥirṣ und die weibliche die Sinnenlust asch-Schahwa, die gefährlichsten Wächter für den sinnlichen aus der Materie geschaffenen Menschen.

155) Durch einen zweiten Act der Begattung unstreitig derselben dämonischen Kräfte, die bei Zeugung des Adam thätig waren, entsteht das schöne Weib, die Ḥawwâ (Eva). — Diese Worte widerlegen die Behauptung Mosheim's (S. 809), dass in den übrig gebliebenen Stellen Mânî's nichts von der Erzeugung der Eva enthalten sei. — Turbo bei Epiphanius und in den Acta disputationis (S. 20) lässt sich darüber so aus: Die Eva schufen sie auf ähnliche Weise, indem sie ihr von ihrer Lust mittheilten, um den Adam zu hintergehen. — Wie diess geschah, werden wir später sehen. Durch den Zusatz „das schöne Weib“ ist bereits eine Andeutung gegeben.

Zunächst dürfen wir nach unserm Verf. keinen so grossen Zwischenraum zwischen der Schöpfung Adams und der der Eva voraussetzen, wie Mosheim (S. 809) annehmen zu müssen glaubt. Ferner ist keine Andeutung da, dass sie ἄψυχος geschaffen sei, wie Theodoret (Haeret. Fab. I, Cap. 26) erzählt, was man so zu erklären sucht, dass, da der Fürst der Finsterniss alles vorhandene Licht auf Adam übertragen habe, nichts davon für die Eva übrig geblieben sei und dass sie

Licht und Seele erst von der jungfräulichen Lichttochter Joel empfangen habe. — Ebenso wenig findet sich eine Spur davon, dass Adam thierähnlich gewesen und erst durch die Eva von seinem thierischen Ursprunge befreit worden sei. (S. die Abschwörungsformel in Toll. Insign. S. 130). Im Gegentheil heisst es bei Schahrastânî (S. 192), dass der erste, den Gott mit Wissen und Weisheit gesendet habe, Adam, der Vater des Menschengeschlechtes war, und dass auch Eva nicht aller Lichttheile entbehrte, werden wir alsbald sehen. Vgl. Anm. 158.

Alle obigen von Theodoret und theilweise in der Abschwörungsformel mitgetheilten Erzählungen über die Erschaffung Adams und der Eva scheinen später erfundene oder falsch verstandene Zusätze zu sein. Am einfachsten lautet noch der Bericht bei Augustin in der oben angeführten Stelle, dass Adam und Eva die Fürsten des Rauchs zu Aeltern gehabt habe, unter ihnen also ihr Oberhaupt, das als das geistige Princip im Rauch seinen Sitz hatte. Dagegen können alle die verschiedenen Berichte, wie sie uns bei den einheimischen Schriftstellern, in den Acta disputationis, bei Theodoret, Titus von Bostra, Alexander von Lycopolis und in der Abschwörungsformel vorliegen, unmöglich einen und denselben Urheber, Mânî, haben. Bei der entschiedenen, aber auf sicherer und detaillirter Kunde beruhenden Einfachheit unseres Schriftstellers fallen eine Menge Hypothesen in sich zusammen.

156) Die fünf Engel sind nichts anderes als die oben (s. Anm. 88) sogenannten fünf Glieder oder Eigenschaften oder Welten des Lichtgottes.

157) Das استلّه der drei Codices, das leicht mit استلبه verwechselt werden konnte, liegt seiner Bedeutung nach entfernter.

158) Hier tritt mit einem Mal der Archon Habgier in den Vordergrund nicht nur als der Räuber des Lichtstoffes sondern auch als derjenige Dämon, der das Licht in Adam und Eva einschloss, damit es nicht nur nicht entfliehe, wol aber durch fortgesetzte Zeugung immer fester gebannt werde. — Die Habgier war, wie wir oben sahen, einer der sechs Archonten, welche sich an der Erzeugung des Adam bethei-

ligten, und der männliche Archon, dem die Beaufsichtigung desselben anvertraut wurde. Man sieht aus dem Ganzen, und auch das Nachfolgende wird davon Zeugniss geben, dass Mânî gerade die dämonische Eigenschaft der Habgier in ihrem Einflusse auf den geschaffenen Menschen geltend machen wollte.

159) Unter allen Lesarten entspricht hier keine dem Zusammenhang, und das in den Text aufgenommene وطينة ist sicher das allein zulässige: als sie das Licht Gottes beschmuzt sahen. Das folgende الذى bezieht sich auf نور الله.

160) Der Dual سألا, den alle Codices haben, kann nur ein allgemeiner Schreibfehler sein für سألوا, dessen Subject die fünf Engel sind. Das Versehen ist aus den unmittelbar vorhergehenden Dualen leicht erklärlich. Wollte man als einzige Möglichkeit und rettende That البشير und امّ الحيوة zum Subject machen und الانسان statt والانسان schreiben, so fände kein logischer Zusammenhang zwischen Vorder- und Nachsatz statt.

161) Der Künder froher Botschaft, der Heilverkünder al-Baschîr, ist ein neuer Engel, den wir in die dem Lichtreich angehörende Schaar derselben einzureihen haben. Wir finden ihn später (s. Anm. 244) nochmals insofern erwähnt, als ein Gebet nach ihm benannt ist. Dieser Lichtgott oder Engel ist demnach als der nächste Vermittler zwischen Gott und den Menschen anzusehen, da die Worte das Gebet des Heilverkünders صلوة البشير nichts anderes als das an ihn zu richtende Gebet bedeuten können.

162) Wir begegnen hier bei unserm Verf. zum ersten Mal dem Lichtwesen, die Mutter des Lebens genannt, welcher, wie wir oben (Anm. 113) sahen, von Turbo in den Acta disputationis (S. 10) und bei Epiphanius eine ganz andere Wirksamkeit zugewiesen wird. Sie war die vom Lichtgott emanirende Kraft, die den Urmenschen hervorgehen liess. — Das Abweichende, das in der ganzen Darstellung nicht zu verkennen ist, wurde bereits a. a. Orte (vgl. auch Anm. 292) hervorgehoben, wozu kommt, dass es immerhin seltsam bleibt,

dass diese Potenz bei den griechischen Kirchenvätern nicht weiter genannt wird und auch Augustin sie unter diesem Namen nicht kennt. Dagegen finden wir sie in des Simplicius Commentarius in Epicteti Enchiridion (S. 303) in folgendem Zusammenhang erwähnt, dass, weil das seinem Ursprunge nach Gute nicht alterirt, nicht verschlechtert werden könne, indem eine solche Voraussetzung seinem ganzen Wesen widerspricht, auch die andern mit dem höchsten guten Wesen auf das innigste verbundenen guten Wesen einer Abminderung oder Verschlechterung nicht ausgesetzt seien, wie die Wesen, die sie Mutter des Lebens, Demiurg und Aeonen nennen. — Es konnte, da man auf die einzige Quelle, auf die Acta hingewiesen war, nicht fehlen, dass alle spätern Gelehrten, die sich mit dem Manichäismus beschäftigten, der Mutter des Lebens unter den Lichtäonen dieselbe Stellung zuertheilen, welche sie dort als diejenige Potenz einnimmt, die als die erste ihre Erschaffung und ihr Dasein dem Angriff des bösen Princips zu verdanken hat. Als Mutter des Lebens d. h. als die Kraft, welche die Eigenschaft besitzt, Wesen und Dinge zu beleben und neue Entwickelungen entstehen zu lassen, wäre sie allerdings geeignet auch den Urmenschen aus sich hervorgehen zu lassen, doch weiss unser Schriftsteller durchaus nichts von dieser ihrer speciellen Thätigkeit. Auch bei den Gnostikern emaniren aus der Ζωή andere Aeonen und die Μήτηρ τῶν ζώντων bei den Ophiten als höchste himmlische Seele ist auch die Mutter alles geistigen Lebens. — Vgl. Beaus. II, S. 300. 311. — Walch S. 752. — Neander I, II. S. 828. — Desselben Genetische Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme S. 170. 175. 222 u. s. w. — Gieseler in Studien und Kritiken I, S. 609.

163) Ueber den Urmenschen vgl. Anm. 113. 114. Wie wir daselbst sahen, war er in ein göttliches Lichtwesen verwandelt worden und gehörte nun ebenso wie die genannten Lichtwesen und der Lebensgeist der Aeonenwelt an.

164) Der Lebensgeist oder der lebendige Geist wurde bereits (Anm. 110. 113) erwähnt. Er war es, welcher den Urmenschen als er Gefahr lief in der finstern Welt festgehalten zu werden durch seinen blossen Ruf befreite, ein Act der göttlichen Allmacht, welcher das finstere Leben nicht wider-

stehen konnte, das in dieser Beziehung überhaupt keine Parallele bietet.

Die hier genannten vier Lichtwesen sind die nächsten Vermittler zur Rettung des Menschengeschlechts, dass dieses nicht gleich von seiner Entstehung an den finstern Geistern, die zwei ihrer für die menschlichen Neigungen gefährlichsten Fürsten zu Hütern Adams bestellt hatten, für immer preisgegeben würde. Sie stehen höher und sind mächtiger als die fünf Geschlechter oder Engel, die mit dem Urmenschen den Kampf bestanden hatten und sich der manichäischen Heilsordnung gemäss als nächste Zeugen der dämonischen Gewalt und Bosheit vereint an die genannten vier höhern Wesen, von denen zwei schon früherhin thätig aufgetreten waren, mit der Bitte wandten, sich des ersten Menschen und mit ihm des ganzen Menschengeschlechts zu erbarmen und durch einen göttlichen Sendboten als Heiland und Erlöser den Einfluss und die Macht der Dämonen zu brechen und dem Menschen schützend zur Seite zu stehen. Eva scheint fast aufgegeben, aber es scheint nur, denn da für Adam allein die zwei Dämonen zu Hütern bestellt wurden, war es vor allem nöthig ihm zunächst zu Hilfe zu eilen. Eva, obwol auch in sie Lichttheile übergegangen waren, wird gleichgiltiger behandelt und, wie wir weiter sehen werden, verfällt sie in der That dem Einfluss des Bösen und verwirkt die Höllenstrafe.

165) Der erste Mensch الانسان الاول d. i. Adam (s. Anm. 63) wird hier auffälliger Weise das Urgeschöpf المولود القديم also ähnlich wie der Urmensch الانسان القديم genannt, was leicht zu Verwechslung führen kann und in griechischen und lateinischen, vielleicht selbst in einheimischen Schriften, wahrscheinlich zur Vermengung der hier einschlagenden Begriffe Veranlassung gegeben hat. Da der Urmensch und der Urteufel die Voraussetzung für sich haben, dass die Substanzen zu ihrer Bildung in anfanglosen Urstoffen vorhanden waren, so liegt nach dem Ausdruck für den ersten Erdgebornen dieselbe Vermuthung nahe. Allerdings vereinigten sich zu seiner Erzeugung dämonische Archonten und Urkräfte und in Bezug also auf seine Erzeuger als uranfängliche Wesen kann geradeso wie bei dem Urmenschen, zu dessen Hervorbringung sich ebenfalls höhere uranfängliche Licht-

äonen vereinigten, die Benennung Adams als Urgeschöpf Erklärung und Entschuldigung finden.

166) Die Mittel, die der Heiland oder göttliche Sendbote zur Befreiung Adams vom dämonischen Einflusse anwenden sollte, waren rein geistige und moralische. Er solle Adam die Wissenschaft d. h. die Unterscheidung des Guten und Bösen und die Gerechtigkeit d. h. einen gerechten und frommen Lebenswandel lehren. Die Wissenschaft bezieht sich auf das Erkennen, die Gerechtigkeit auf das Handeln, besonders also auch auf gute Werke. S. Anm. 237. 240. — So redet Mânî in seinem Schreiben an die Jungfrau Menoch bei Augustin (Oper. imperf. contra Julian. L. III, c. 172) dieselbe so an: Gratia tibi et salus a Deo nostro, qui est revera verus Deus, tribuatur, ipseque tuam mentem illustret et justitiam tuam tibimet revelet. — Eine der Hauptlehren der Mystiker (Manichäer) zu Arras (Attrobatum) in den Niederlanden, die 1025 Chr. bekannt wurden, war: Es gibt kein anderes Mittel um zur Seligkeit zu gelangen als eine gewisse Gerechtigkeit justitia — quandam justitiam praeferentes, hac sola purificari homines asserebant, nullumque in sancta ecclesia aliud esse sacramentum, per quod ad salutem pervenire potuissent. — Unter dieser justitia verstanden sie nichts anderes als Rechthandeln, einen gerechten und frommen Lebenswandel, Frömmigkeit. Offenbar bedingt diese Lehre eine Seligkeit nicht aus göttlicher Gnade, sondern eine Erlangung derselben durch das eigene Verdienst des Menschen. — Vgl. Heinrich Schmid, der Mysticismus des Mittelalters S. 417—18. Es heisst daselbst (S. 418. 53)): Diese justitia ist ein actus hominis, quo se ipsum justum i. e. a Deo probatum reddit. Auch Neander in seiner Allg. Gesch. der christl. Religion und Kirche (I, II. S. 844) bemerkt nach Augustin: Das Gesetz ist ein heiliges, sagte Mânî, aber ein heiliges für die heilige Seele, das Gebot ist ein gerechtes und gutes, aber für die gerechte und gute Seele (Operis imperf. contra Julian. Lib. III, c. 186: Lex quidem sancta, sed sancta sanctae; et mandatum et justum et bonum, sed justae et bonae). S. oben S. 245. — Hiermit vgl. den n. t. Ausdruck Gerechtigkeit, gerecht u. s. w.

167) H. ويحلصه. Ich würde وتخلّصه vorziehen: und wie er sich von den Teufeln zu befreien habe. So zu lesen emp-

fehlen die vorhergehenden Worte من يطلقه ويخلصه, die eine reine Tautologie sein würden, denn auch zu ihnen ist „von den Teufeln“ oder was gleichbedeutend ist „von den Einflüssen der Finsterniss“ hinzuzudenken. Doch könnte man auch übersetzen: und so d. h. durch Belehrung ihn von den Satanen frei machen sollte.

168) Der Name Jesus oder ʿÎsâ tritt uns hier zum ersten Mal entgegen, und wir müssen genau unterscheiden zwischen den hier und später (s. Anm. 284) genannten Jesus oder ʿÎsâ, der doch wol mit dem Sohn der armen Witwe, welcher nach dem Sinne des Mânî der von den Juden gekreuzigte Messias (s. Anm. 311) ist, zu identificiren sein wird, wenn wir hier nicht einen dritten Jesus annehmen sollen. Gehen wir also unserm Verf. genau nach, so haben wir hier den Jesus, der in die Welt kam, um den Menschen über seine wichtigsten Interessen, über den Unterschied zwischen dem Guten und Bösen, dem Himmel und der Hölle, der ewigen Seligkeit und der ewigen Verdammniss aufzuklären. Er ist der wahre Erlöser, der Heiland der Menschen, zu ihrer Errettung in die Welt gesandt.

Von dem andern Jesus (s. Anm. 284) heisst es: Jesus, der bei uns (d. i. bei den Muhammadanern, die ihn aus dem Koran kennen) und den Christen bekannt ist, sei, sagt Mânî, ein Teufel (Satan). — Er wird also von Mânî und seinen Schülern mit den Propheten in Parallele gestellt, welche Mânî als von den Teufeln verführte Lügner erklärt, indem die Teufel aus ihrem Munde sprächen, ja sie deshalb an einigen Stellen geradezu Teufel nennt. Wir wissen ferner, dass die Manichäer ihrem Jesus alle objective Realität absprechen und im Doketismus so weit gehen, dass sie seine ganze Erscheinung für blossen Schein erklären, und ebenso seine Leiden und seine Kreuzigung. Daher ist dieser ihr Jesus keineswegs mit dem christlichen und von ihnen verworfenen zu verwechseln.

Das Werk Mânî's, genannt das Buch der Geheimnisse كتاب الاسرار Μυστήρια, enthält unter andern drei Abschnitte oder Bücher, wovon das eine von dem Sohn der armen Witwe, was nach dem Sinne Mânî's der von den Juden gekreuzigte Messias ist — das andere von der Zeugenschaft Jesus über sich selbst im Verhältniss zu den Juden — und das dritte von

der Zeugenschaft des Adam über Jesus handelt. Das letztere bespricht unstreitig den an Adam zur Belehrung abgesandten erlösenden Jesus, das zweite über den nur scheinbar erschienenen, über den die Acta und Augustin an mehrern Stellen ausführlich sich auslassen und der unstreitig derselbe Jesus mit dem an Adam gesandten ist. Denn dass dieser Abschnitt wie der erste von dem wirklich gekreuzigten handeln sollte, lässt schon der Titel nicht zu, da, wenn er von sich in seinem Verhältniss zu den Juden spricht, etwas Höheres, ein erhabeneres Wesen zu denken ist als der wirklich oder materiell von den Juden gekreuzigte. — Da nun das böse Princip jenes Scheinleiden selbst veranlasst hatte, so musste es zu seinem Verderben ausschlagen und das scheinbare Leiden Jesu wurde für das böse Princip und seine Gesellen zu einem wirklichen Leiden. Wir dürfen uns daher nicht wundern, wenn unter dieser Vorstellung von unserm Verf. behauptet wird, dass nach Mânî's Lehre der neutestamentliche Jesus ein Teufel gewesen sei. (S. Anm. 284).

In einem Fragmente aus Mânî's Epistola fundamenti bei Evodius (de fide Cap. 28. August. opera Tom. VIII im Appendix col. 31) heisst es mit Mânî's ausdrücklichen Worten: *Inimicus quippe, qui eundem salvatorem, justorum patrem, crucifixisse se speravit, ipse est crucifixus, quo tempore aliud actum est, atque aliud ostensum.* Princeps itaque tenebrarum affixus est cruci, idemque spineam coronam portavit cum suis sociis, et vestem coccineam habuit, acetum etiam et fel bibit, quod quidam Dominum potasse arbitrati sunt, atque omnia, quae hic sustinere visus est, tenebrarum ducibus irrogata sunt, qui clavis etiam et lancea vulnerati sunt.

Dass nun aber das böse Princip Urheber jenes Scheinleiden war, sagt Secundinus Manichaeus in der Epistola ad Sanctum Augustinum §. 4. Tom. VIII, S. 522: Illud vero, quam audacter molitus sit (pessimus, non ignoras), ut Domino, optimum semen seminanti, ille zizania miscuerit, et tanto pastori Iscariotem rapuerit, et ut ad ultimum crucis supplicium veniretur, in perniciem ipsius scribas pharisaeosque accenderit, ut Barrabam dimitti clamarent et Jesum crucifigi. Evasimus igitur, quia spiritalem secuti sumus salvatorem. Nam illius tantum erupit audacia, ut, si noster Dominus carnalis foret, omnis nostra fuisset spes amputata. — Das Weitere dieser

Lehre gehört nicht her; dagegen ist noch auf zwei andere Puncte zu antworten.

Unser Verf. kennt die Bezeichnung Messias oder Christus nicht, wol aber spricht Schahrastânî von dem Prophetenthum des Messias نبوة المسيح, das Mânî behauptete (S. 188), während er das des Moses (aus dem oben angegebenen Grunde) verwarf. Später (S. 192), wo er von dem Glauben Mânî's über die Gesetze und die Propheten redet und unter den letztern nur Adam, Seth, Noah, Abraham, die Budda's und Zoroaster nennt, erwähnt er ebenfalls den Messias, das Wort Gottes und seinen Geist المسيح كلمة الله وروحه, und nach ihm noch Paulus und Muhammad. Vgl. Mosheim S. 777.

Auch die griechischen und römischen Kirchenväter sprechen von dem erlösenden Christus, der nach Mânî seinen Sitz in Sonne und Mond habe. Der Grund, warum Mânî dem Erlöser diese beiden Gestirne zur Wohnung anweist, liegt nahe. Beide üben auf die Erde in jeder Beziehung den wohlthätigsten Einfluss aus, in ihnen wird der Läuterungsprocess der menschlichen Seelen fortgesetzt und dadurch ihre Erlösung und ihr ewiges Heil herbeigeführt. Ja es wird sogar gewarnt, die Bezeichnung Christus mit der Bezeichnung Jesus zu verwechseln, und Augustin wird bisweilen getadelt, wenn ihm diese Verwechslung widerfahren ist. Unser Verf. kennt diesen Unterschied nicht, da die Belehrung Adams und durch ihn die des ganzen Menschengeschlechts, sowie infolge der Belehrung die Erlösung an unserer Stelle geradezu Jesus zugeschrieben wird. Auch in den Acta disp. (S. 18) heisst es: Illa autem arbor, quae est in Paradiso, ex qua agnoscitur bonum, ipse est Jesus, et scientia illius, quae est in mundo; quam qui acceperit, discernit bonum a malo. S. 21 flg. wird er in den Mond versetzt: Jesus est in modica navi. — Und diesem Jesus, nicht Christus, ist hier wie dort ganz dieselbe Function, dasselbe Amt der Erlösung übertragen wie dem Jesus des Christenthums. Der Mensch ist die Aufgabe seiner Thätigkeit, um des Menschen willen wird er auf die Erde gesendet. Daher sagt der Manichäer Fortunatus (Disp. II. Augustin. opp. Tom. VIII, S. 103), dass nur der Ankunft des Erlösers der Mensch hanc scientiam rerum verdanke, qua possit anima, ac si divino fonte lota de sordibus et vitiis tam

mundi quam corporum, in quibus eadem anima versatur, regno Dei, unde progressa est, repraesentari. Dabei darf nicht vergessen werden, dass die manichäische Lehre in ihrem Doketismus nichts wissen mag von einer menschlichen Geburt und einer menschlichen Erscheinung des Erlösers, wie schon oben angedeutet wurde, und dass sie sich in diesem Hauptpunkte völlig von der christlichen trennt. Dagegen sagt unsere Stelle positiv, was Mânî unter der Sendung Jesu auf die Erde oder wie es hier heisst an Adam verstanden habe, und obwol unser Text später noch ausführlicher auf seine Wirksamkeit zurückkommt, weiss er nichts von einem Jesus patibilis. Wir haben hier zugleich die Lösung des Zweifels, den Baur (S. 237) wie gewöhnlich kurz und bestimmt so ausdrückt: Dabei d. h. „dass Jesus sich nicht mit einem materiellen aus Fleisch und Blut bestehenden Leibe verbinden konnte, dass er aber mit der sinnlichen Scheinform eines menschlichen Leibes, einer leichten ihn beschattenden Hülle umgab“, dabei also „bleibt uns freilich zweifelhaft, ob Manes schon nach seinem ursprünglichen System eine zu einer bestimmten Zeit erfolgte, auf eigenthümliche Weise Epoche machende Manifestation Christi, oder des Sonnengeistes, unter den Menschen annahm, oder ob er eine solche höhere Offenbarung als historische Thatsache nur infolge des besonderen Verhältnisses, in das er sein System zum Christenthum setzte, auch in seinem Christus erkannte?“ Ferner sehen wir aus unserer Stelle, dass Jesus unmittelbar aus dem Lichtreich, also von Gott kam, ob aber aus der Sonne, wo er als Kraft, oder aus dem Monde, wo er als Weisheit wohne, darüber herrscht Schweigen und es ist keine Veranlassung da, ihn nach unserm Schriftsteller als „Sonnengeist“ zu betrachten und als solchen zu bezeichnen.

Wichtig dagegen ist bei unserm Verf. der Zusatz „und ein Gott begleitete ihn“ oder wie es wörtlich heisst „und mit ihm (war) zugleich ein Gott“. Dieser Zusatz wird durch nichts weiter motivirt als durch die wenigen zunächst folgenden Worte: Diese ergriffen die beiden Archonten (die Sinnenlust und die Habgier), setzten sie hierauf gefangen und befreiten die beiden Geschöpfe. — Hiermit schliesst die Thätigkeit des Gottes, während die eigentliche Aufgabe Jesu erst beginnt. Auch ist der Gott durch nichts näher bezeichnet, und man könnte füglich auf die Vermuthung kommen, dass,

um zu einer Trias zu gelangen, der göttliche oder heilige Geist πνεῦμα ἅγιον spiritus sanctus — nicht zu verwechseln mit dem ζῶν πνεῦμα spiritus vivens oder potens —, der seinen Sitz in der Luft hat, gemeint sein könne. Allein unser Verf. gibt uns für diese Annahme zu wenig Anhalt, und so lassen wir sie fallen, und erkennen in diesem Gott im allgemeinen eine göttliche Kraft, die vorzugsweise befähigt war die beiden Archonten zu bändigen und unschädlich zu machen und zugleich Adam und Eva aus ihrer materiellen Gewalt zu befreien, während die geistige oder moralische Erlösung und Befreiung Jesu (dem Jesus impatibilis) vorbehalten blieb. — Die ganze Christologie der Manichäer, wie sie bisher in unsern Lehrbüchern treu den vorhandenen Quellen (vgl. Mosheim und Baur) vorgetragen wurde, wird durch die wenigen Worte der einheimischen Schriftsteller vielfach alterirt, und ich bedaure auf eine ausführlichere Darstellung der ganzen bisherigen Lehre hier nicht eingehen zu können.

169) Diese beiden Archonten sind der oben erwähnte männliche und weibliche, denen die Beaufsichtigung Adams anvertraut wurde. Durch einen Zusatz in V. الشهوة والحرص erfahren wir (L. hat nur الحرص), dass der weibliche die Sinnenlust und der männliche die Habgier ist. Vgl. Anm. 153. 154.

170) V. grammatisch zulässig فحبسوهما. — Bei dem استبدروا von C. und اسندروا von H. könnte man an استبدّوا denken, dass Jesus und der Gott sich die beiden Geschöpfe zu ihrem Eigenthum machten, sie in ihre alleinige Beaufsichtigung nahmen.

171) Sonne und Mond werden hier genannt, ohne dass ein Wort über die Bedeutung hinzugefügt ist, die ihnen in dem manichäischen System beigelegt wird. Wir haben diese in dem Vorhergehenden kennen gelernt und müssen annehmen, dass das, was Jesus über dieselben den Adam lehrte, in den obigen Eigenschaften und Functionen der beiden Gestirne bestand. Jesus klärte Adam über die wichtigsten höhern Interessen des Menschen auf. Himmel oder Hölle, ewige Seligkeit oder ewige Verdammniss war die Wahl, die er ihm begreiflich machte, zunächst aber warnte er ihn vor der mit ihm

aus der Gewalt der Archonten befreiten Ḥawwâ oder Eva. Sie wird geradezu als das verführerische Princip hingestellt, und eine Annäherung an sie musste den Dämonen neuen Spielraum ihres Einflusses infolge eventueller Vermehrung des Menschengeschlechts und dadurch ermöglichter Vertheilung des zu erlösenden Lichtstoffs in den verschiedenen Leibern auf unabsehbare Zeiten hin gewähren. Und in der That werden wir den Sündenfall Adams, nach dem manichäischen System, trotz der Warnung Jesu dadurch herbeigeführt sehen, dass Adam der Verführung durch die Ḥawwâ nicht zu widerstehen vermochte. Dennoch war Adam für die Archonten durch das Erscheinen Jesu verloren; um so mehr trugen sie ihren ganzen Einfluss auf die preisgegebene Ḥawwâ über, die sie als Mittel benutzten, um Adam und durch ihn das Menschengeschlecht wieder in ihre Gewalt zu bekommen.

172) Das Drängen der Ḥawwâ durch ihre Verführungskünste ist die üble Seite, vor der Jesus den Adam sich zu hüten befahl. Um so nachdrücklicher machte er ihn auf jene Künste aufmerksam, je näher und grösser diese Gefahr war. Ja er flösste ihm geradezu Furcht vor derselben ein, und Adam befolgte die Lehre für jetzt, wo die Verführung ihm nicht nahe trat.

173) Der Archon kehrte zu seiner Tochter, der Ḥawwâ, zurück. Welcher? Wenn Ḥawwâ seine Tochter genannt wird, so muss es einer der sechs Dämonen sein, die sich zur Erzeugung von Adam und Ḥawwâ vereinigten. Die beiden, die Sinnenlust und die Begierde, waren gefangen genommen, und so ist unstreitig der Archon gemeint, welcher an der betreffenden Stelle (s. Anm. 148) einer jener Archonten genannt wird. — Ueber ähnliche Meinungen der alten Welt, zumal unter den Juden, ist wichtig zu vergleichen, was Beausobre (II, S. 461 flg.) zusammengestellt hat.

174) Ḳâin, der Sohn der Ḥawwâ und jenes Archonten, gilt also den Manichäern nicht als Erstgeborner Adams, eine Abweichung, die sich in mehrfachen Sagen lange Zeiten vor Mânî ausgebildet hat. Ausser Beausobre a. a. O. s. auch Hottinger in Histor. orient. S. 22 flg., wo zwar Ḳâin (dort Ḳâbil nach muhammadanischer Tradition) als Erstgeborner Adams erscheint, aber auch auf anderweitige Sagen aufmerk-

sam gemacht wird. Die Schlange, mit welcher Ḥawwâ verkehrte, wird in diesen Sagen überall zu einem Dämon.

Nach Eisenmengers Entdecktem Judenthum (I, S. 820) erhielten siebenzig Fürsten seit Zerstreuung der Völker infolge des babylonischen Thurmbaues über siebenzig derselben die Herrschaft. Als vornehmster von ihnen gilt Sammaël, das Haupt der Teufel und König der Könige über alle Fürsten des Verderbens genannt. Den Namen hat er von סמא verblenden, weil er die Menschen verblendet und vom rechten Wege ableitet. Andere Deutungen des Namens übergehen wir. Ausserdem heisst er Satan, Engel des Todes מלאך המות, die alte Schlange נחש הקדמוני, der unreine Geist רוח טומאה, Leviathan לויתן und anders. Er gilt für den Verführer Adams und der Ḥawwâ im Paradiese (S. 827 flg.) und wurde demzufolge aus dem Himmel gestossen. Von ihm heisst es geradezu (S. 832), dass er die Ḥawwâ beschlafen und den Ḳâin gezeugt habe. Zugleich wird hinzugefügt, dass des Ḳâin Gestalt den andern Menschen nicht gleich war. Auch an unserer Stelle wird er als hässlich und von röthlicher Farbe geschildert, Eigenschaften, die denen des weissen Hâbîl (Abel) entgegengesetzt werden und nicht zu seiner Empfehlung beitragen sollen. Vgl. Chwolsohn II, S. 217–20.

175) Auch hier weicht die manichäische Genealogie der ersten Menschen weit von der mosaischen ab. Ḳâin wird durch seine Mutter Ḥawwâ zum Vater Abels und ist somit nur sein Halbbruder, da Ḥawwâ als Mutter beider aufgeführt wird.

176) Der Name „die Weise der Zeit oder des Zeitlaufes, der Zeitdauer, die Weltweise“ verräth, dass sie aus reineren Elementen bestand wie ihre Schwester. Auch wird sie dem bessern der beiden Brüder, dem Hâbîl, als Frau zutheil. Es wohnte göttliches Licht und göttliche Weisheit in ihr, und sie erinnert an die Sophia Achamoth der Gnostiker, ohne dass man wagen darf auf eine weitere Vergleichung einzugehen. Nur daran mag erinnert werden, dass, obwol die Weise der Zeit mit göttlichen Gaben ausgerüstet war, obwol sie durch einen Engel, der sie ermahnt ihre Reinheit zu bewahren, Mutter von zwei Töchtern wurde, sie dennoch ihrem Geschick nicht entgehen konnte. Durch Verdacht ihres Mannes Hâbîl

wurde Ḳâin sein Mörder, sie selbst verfiel in des Letztern Gewalt und dadurch in eine vorübergehend ihr vermöge ihrer Eigenschaften wenig zusagende Lage. Doch wurde sie wie Adam und ihre Töchter vor dem Untergange gerettet. Sie ging mit ihnen in das ewige Lichtreich ein. Auch die Sophia Achamoth wird dem Himmel entfremdet, irrt umher und verfällt den ärgsten Qualen. — Nach d'Herbelot war Ḳâin's Zwillingsschwester die schöne Aḳlimia oder Aḳlima (Abû'lfaradsch S. 6 قليميا), die Hâbîl's hiess Lebûdâ (ebenda لبوذا). Bei den orientalischen Christen werden diese Schwestern Azrûn ازرون und Ovein اوين, bei den Griechen die zweite Lafûrâ لفورا (unstreitig aus verschiedener Schreibweise hervorgegangen dasselbe was لبوذا) genannt. Auch Eutychius (Annal. I, S. 14) sucht die Veranlassung des Mordes in der Schönheit der Azrûn. — Vgl. Baur S. 100.

177) Das zweite Mädchen wurde die Tochter der Habgier genannt, eine Bezeichnung, die an den einen der Archonten erinnert, welcher sich bei der Erzeugung Adams und Ḥawwâs betheiligte und beide Geschöpfe noch weiter in Obhut nehmen wollte, dafür aber von Jesus und dem ihn begleitenden Gott eingesperrt wurde. Sie ist die leibliche Tochter Ḳâins und wurde auch sein Weib. Durch den Namen Tochter der Habgier ist metonymisch eben nur ihr Charakter angedeutet, dem sie auch treu blieb und deshalb mit Ḥawwâ und Ḳâin in die Hölle wanderte. Sie war das gerade Gegentheil von ihrer Schwester und entbehrte jeglicher Spur des göttlichen Lichtes.

178) Die beiden Mädchen werden als vollkommene und zur Freude Gottes geborene gepriesen, weil ihre Mutter durch ihre hohe Begabung ausgezeichnet und ihr Vater ein Engel war. Ihre Vollkommenheit durch ihre Abkunft bedingt bestand unstreitig in der Lichtfülle und moralischen Reinheit, die sie Gott gefällig machte. Sie werden später (s. Anm. 194) nur noch einmal und zwar unter denen erwähnt, die dem Adam auf seinem Wege in das ewige Lichtreich folgten. Auch sie waren sicher zur Lösung einer Aufgabe für diese Erde bestimmt, die uns aber unser Berichterstatter, der seine Quellen nur auszugsweise benutzte, zufällig und ohne Absicht vorent-

hält. Fragen wir nach den Namen und ihre Bedeutung, so treten sie uns zunächst als persische Formen entgegen, und wahrscheinlich ist hier, wie an der spätern Stelle, für das einfache Farjâd Hilfe Raufarjâd Geh zu Hilfe zu lesen, um dem zweiten Namen Barfarjâd Bringe Hilfe zu entsprechen. Die Varianten lassen wenigstens keine für mich verständlichere Deutungen zu, zumal es nicht hat gelingen wollen, in den alten Mythen anderer Völker für diese beiden weiblichen Wesen entsprechende Persönlickeiten aufzufinden. Da in der mosaischen Erzählung keiner Tochter Adams gedacht wird, von einem Weibe Ḳâin's aber (1 Mosis 4, 17), das bei Epiphanius (Haerés. 39, 6) Save (Σαυή) heisst, die Rede ist, so war der Erfindungsgabe Mânî's freier Spielraum gelassen.

Die beiden Mädchen wurden ohne ihr Zuthun die indirecte Ursache neuer Zustände unter den ersten Menschen. Abel, der sie nicht als seine Kinder anerkennen konnte, hielt von Gram erfüllt Ḳâin für den Vater derselben. Trotz der wahren Aussage seiner Frau klagte er dennoch seinen Bruder fälschlich bei ihrer gemeinsamen Mutter Ḥawwâ an und gab dadurch Veranlassung zu seiner Ermordung durch Ḳâin, die auch Eutychius (S. 17) durch einen Stein erfolgen lässt. Man sieht, wie alles Vorhergehende nur zur Motivirung des ersten Mordes und dadurch zur Anschauung dämonischer Beeinflussung dienen soll. Die nächste Folge des Mordes war, dass Ḳâin sich mit seiner Schwester und Schwägerin, der Frau des erschlagenen Abel, der Ḥakîma ad-dahr, verehelichte und mit ihr auswanderte (S. Eutychius a. a. O., der die Mythe etwas ausführlicher verfolgt). — Die Dämonen errangen dadurch insofern einen Sieg, als der ihnen verfallene Ḳâin seine und der Ḥawwâ von Lichtfülle überströmende Tochter auf einige Zeit in seine Gewalt brachte.

179) S. dieselbe Tradition bei Eutychius in der vorhergehenden Anmerkung.

180) Hier deutet das Pronomen jene und jener abermals einen Bezug an, der im unmittelbar Vorhergehenden nicht zu suchen ist. Unstreitig sind jene Archonten gemeint, die bei der Erzeugung des Adam und der Ḥawwâ thätig waren, und jener oberste Archon, der hier der Tapfere oder der Riese oder der Feldherr (Ṣindîd) genannt wird, ist wol der, welcher

mit der Ḥawwâ den Ḳâin gezeugt hatte, und oben mit dem Sammaël der jüdischen Sage verglichen worden ist, ein neuer Ausdruck für den Obersten der Teufel. — Das Wort صنديد ist ein Beiwort des Goliath (s. Reiske zu Annal. Musl. I, S. 86) und bei Ibn Foszlân (S. 20. cl. 133) werden so tapfere Männer, streitbare durch Körpergrösse ausgezeichnete Helden genannt, also in jedem Falle hier der mächtige, riesige Dämon.

181) Ich lese رطانة. — السّحر ist das richtige Wort. Man bezeichnet damit im Arabischen nur schädliche Zauberei. Vgl. Lane II, S. 85.

182) Die Erzählung stimmt hier ganz mit der Zeitfolge der mosaischen Ueberlieferung in Bezug auf Ersatz des durch Ḳâin getödteten Hâbîl überein. Seine That versetzte selbst die Archonten und die Ḥawwâ in Kummer, jene schon deshalb, weil ihnen durch die Ermordung Hâbîl's ein Werkzeug der Fortpflanzung der Lichttheile in neue Körper entging. Diesen Verlust zu ersetzen war der Ṣindîd insofern bemüht als er die Reize der Ḥawwâ steigerte. — Nach Moses war der Sündenfall schon eingetreten, der jetzt erst vorbereitet wird. Die der Gewalt der Dämonen verfallene Ḥawwâ liess sich jetzt abermals von einem der vornehmsten Archonten dazu gebrauchen den Adam zu überlisten. Die Zauberei ist hier aber nicht ein Liebestrank oder sonst ein magisches Zaubermittel sich der Zuneigung Adams zu versichern, sondern ganz einfach die Kunst den Sinnenreiz desselben zu wecken. Sie schmückte ihren Leib und trat verführerisch dem Adam entgegen. Der Leib mit der concupiscentia wird der Verführer der Seele, indem er ihr die concupiscentia mittheilt. In den Acta disp. (S. 20) heisst es: Evam quoque similiter fecerunt, dantes ei de concupiscentia sua ad decipiendum Adam, welche Worte auf etwas andere Weise ganz denselben Sinn geben wie unsere Stelle. Je mehr finstere Theile Ḥawwâ in sich hatte, um so sinnlicher war sie selbst und um so mehr dem Einfluss des Sinnenreizes ausgesetzt, und wenn ihr Leib das Mittel der Verführung für den bessern Adam sein sollte, so musste diese Eigenschaft in ihr vorherrschend sein. Auch sagt Mânî bei Augustin (Operis imperf. contra Julian. L. III, c. 174) in dem Briefe an die Menoch: Sicut auctor animarum Deus est, ita corporum auctor per concupiscentiam diabolus

est, ut in viscatorio diaboli per concupiscentiam mulieris. Hier ist geradezu gesagt, dass der den Sinnenreiz weckende Leib der Ḥawwâ gleichsam ein viscatorium diaboli, ein δέλεαρ, eine Lockspeise, ein Reizmittel sei. (S. Titus Bostr. III, 5. 6. S. 68 und Theodoret, Haeret. Fabul. I, 26). Alles aber musste dem Fürsten der Finsterniss darauf ankommen gerade Adam zum Fall zu bringen, da, wenn er unschuldig stürbe, die ganze in ihm vorhandene Lichtmasse, der Stoff für unzählige Seelen, mit einem Male dem Lichtreich wieder zugeführt werden würde.

183) Die Präposition ل zeigt an, dass jemand äusserlich oder innerlich zu etwas disponirt, aufgelegt sei, wie in den Beispielen, die ich dem Prof. Fleischer verdanke, Arabb. provv. I, S. 145. prov. 475: انا لها ولكلّ عظيمة je suis disposé à celle et à toute autre grande entreprise — und Ḥamâsa S. 122. Lin. 16: وان كُنْتَ للخال فاذهب فَخَلْ bist du aber disponirt dir etwas einzubilden, nun so geh und bilde dir etwas ein.

184) Eig. ist nicht von uns, gehört nicht zu den Dämonen, ist besser als wir und somit uns schädlich.

185) Der Dämon erreichte seinen Zweck. Adam, nachdem er längere Zeit den Lehren Jesu gehorcht und dadurch den Plan des bösen Dämon sich ein Reich, in dem er durch die sündigen Menschen herrschen könne, zu schaffen vereitelt hatte, liess sich durch Betäubung seiner Seele, indem er dem Sinnenreiz unterlag, sein besseres Ich rauben, verleugnete es und führte dadurch den Sündenfall herbei. Jesus wurde zu ihm geschickt, um ihn vor jeder Annäherung an die Ḥawwâ zu warnen. Die in ihm vereinigte Lichtfülle wurde jetzt zersplittert und einem andern Wesen mitgetheilt. Das aber gerade hatte die Sendung Jesu zu verhindern beabsichtigt. Adam fiel und mit seinem Fall trat die Sünde in die Welt. Anstatt die Lichtfülle als Ausfluss der göttlichen Substanz den materiellen Leib hätte beherrschen und vor sinnlicher Verunreinigung bewahren sollen, beherrschte der Leib die Seele und vereitelte dadurch zu einem grossen Theil die erlösende Sendung Jesu, indem er ihren Erfolg auf einen ungemessenen Zeitraum hinausschob. Adam der erste Mensch gab als der erste das Beispiel der Versündigung an der göttlichen Licht-

natur seiner Seele und diese Versündigung wurde das Erbtheil des menschlichen Geschlechts. Er hatte trotz seiner bessern Begabung den Kampf mit der Schöpfung und dem Werkzeug der Dämonen, dem Leibe, nicht bestanden; um wie viel heisser musste der Kampf des nachkommenden Geschlechts sich gestalten, das nicht gleiche Vertheidigungsmittel in sich trug. Welche Versündigung konnte grösser, welches Vergehen an Gottes weiser Absicht strafbarer sein? Adam, wie der Fortgang der Erzählung lehrt, suchte seinen Fehltritt dadurch unschädlicher zu machen, dass er den ihm gebornen Sohn und sich selbst den weitern Einwirkungen der Dämonen entzog, aber selbst dann noch, nachdem er Reue gezeigt, liess er sich abermals verlocken und wurde nur durch den eigenen Sohn vor tieferm Falle bewahrt.

Die ganze Erzählung von der Versündigung Adams ist hier so deutlich und vollständig durchgeführt, dass wir nicht mehr mit Baur (S. 152) über die Schwierigkeit einer bestimmtern Vorstellung vom Falle des ersten Menschen oder vom Eintritt der Sünde in die Welt aus Mangel an Quellen zu klagen haben. Dennoch schildert der genannte Gelehrte diesen Eintritt und seine Veranlassung ganz im Sinne des manichäischen Systems und ersetzte dadurch den Mangel genauerer Angaben. Auch Mosheim (S. 809 flg.) klagt lebhaft über die verschiedenen und sich widersprechenden Nachrichten über die Sünde des ersten Menschen, dass aus diesem Labyrinthe nicht herauszukommen sei. Um seine Ansicht zu begründen, zieht er drei Stellen, eine aus den Acta disputationis Archelai und zwei aus Augustin zu Rathe. Nur auf die eine der letztern kommen wir hier zurück, weil sie völlig ausreicht neben den Angaben unseres Berichterstatters das manichäische Dogma vom Sündenfall festzustellen. Auch Mosheim construirt dasselbe ziemlich befriedigend, doch irrt er vorzugsweise darin, dass er die Ḥawwâ jetzt erst vom bösen Dämon zur Verführung Adams geschaffen werden lässt. Jene Stelle bei Augustin (De morib. Manich. Cap. 19), die auch Baur (S. 153) vorzugsweise benutzt hat, lautet so: Talis apud vos opinio de Adam et Eva: longa fabula est, sed ex ea id attingam, quod in praesentia satis est. Adam dicitis sic a parentibus suis genitum, abortivis illis principibus tenebrarum, ut maximam partem lucis haberet in anima et perexiguam gentis adversae.

Qui cum sancte viveret propter exsuperantem copiam boni, commotam (al. commixtam) tamen in eo fuisse adversam illam partem, ut ad concubitum declinaretur: ita eum lapsum esse atque peccasse, sed vixisse postea sanctiorem. — Augustin hat hier in wenig Worten, deren Ausführung in unserm Verf. vorliegt, den wahren Sachverhalt der manichäischen Theorie vom ersten Menschen, wie dieser anfangs heilig gelebt, dann der Sünde verfallen sei, sich aber später wieder zu einem heiligern Leben aufgerafft habe, trefflich dargestellt. Der Mensch also, obwol der sinnlichen Begierde soweit ergeben, dass er vom Guten freiwillig abfällt, verliert dadurch dessenungeachtet nicht die Kraft sich wieder zum Bessern zu erheben und seine Sünde durch reuige Erkenntniss abzubüssen.

„Adams Fall, sagt Gieseler (Stud. und Crit. I, III. S. 627) bestand darin, dass er durch die Lust der Zeugung seine Lichtseele in die Fesseln der Materie schlagen liess, und dass er, der alle Seelen seiner Nachkommen in sich trug, zu der Zerspaltung derselben den Anfang machte, wodurch ihre Rückkehr in das Lichtreich erschwert wurde. Also, fügt er hinzu, die schädlichen Folgen des Sündenfalls konnte Manes blos physisch auffassen".

Der durch Adam erzeugte Sohn war schön von Angesicht, und das schon reichte hin, ihn dem Fürsten der Archonten, dem Ṣindîd, zu verdächtigen. Dieser verfiel darüber in schweren Gram und bezeichnete der Ḥawwâ das Kind als ein fremdes, nicht der Herrschaft der Dämonen verfallenes. Der Gram des Dämon ist erklärlich. Sein ganzer Plan war vereitelt, seine Anstrengung und List den Adam zu verführen vergeblich, sobald der Sohn desselben nicht für das Reich der Finsterniss gewonnen und der in ihm vorhandene Reichthum an Licht durch weitere Fortpflanzung verbreitet werden konnte. Schon der äussere Anblick des Neugebornen, der hier Mann genannt ist, verrieth seine höhere Natur. Ḥawwâ glaubte durch seine Tödtung den Gram des Dämon, der auch später die Verfolgung desselben fortsetzte, zu beschwichtigen. Auch theilte sie ihren Wunsch das Kind im Sinne des Dämon unschädlich zu machen dem Adam mit, gewiss aber ohne ihm die eigentliche Ursache ihres Wunsches bekannt zu geben. Adam dagegen entzog es ihrem Anblick und ihrer

Gewalt und übernahm dessen Auferziehung. Kuhmilch*) und Baumfrüchte sollten seine Nahrung sein**).

186) Eig. gegen Euch, Plural der Majestät.

187) Der Entschluss des Adam und seine Entfernung verursachte dem Dämon neue Sorge, in deren Folge er durch seine Archonten dem Adam die erwähnten Nahrungsmittel zu entziehen suchte. Adam, der zunächst für das Kind fürchten musste, umgab es mit einem Zauber, der jede Annäherung zu demselben unmöglich machte. Von den drei Kreisen enthielt jeder einen Talisman, der den Namen unbesiegbarer Machthaber führte und den Ort unzugänglich machte. Der mächtigste Name war der des Königs der Paradiese selbst, der sich unstreitig in dem innersten Kreise befand. Der Ort war gefeit und der Knabe gesichert. — Adam bekannte jetzt seine Sünde vor Gott und bat die Folgen derselben wenigstens nicht auf das Kind übergehen zu lassen.

188) Die Worte „einer von den dreien“ stehen absolut ohne irgend einen Bezug auf etwas Vorhergehendes. Wollte man auch zunächst an die drei genannten Lichtwesen denken, so würde dennoch ein logischer Zusammenhang nicht herzustellen sein. Fürs erste würden an der Stelle der Namen die Personen gedacht werden müssen, dann aber liesse sich selbst die ganze Persönlichkeit der drei erwähnten Lichtwesen schwerlich mit dem Amte vereinigen, das sie jetzt verrichten. Wir müssen also zum Verständniss weiter greifen; der sogleich genannte Kranz der Schönheit gibt den sichersten Anhalt das Richtige zu finden. Dieser Kranz ist doch wol kein

---

*) أُلبان steht gern im Plural wie z. B. Ibn Bat. I, S. 60: الالبان الجاموسيّة Büffelmilch. Der Plural ist hier noch mehr motivirt durch den folgenden Plural بقر Kühe.

**) Erwähnenswerth ist eine Tradition der Araber, nach welcher im Osten von 'Akka (St. Jean d'Acre) sich eine Quelle befand, bekannt unter dem Namen die Ochsenquelle, aus der Gott die Kuh für Adam hervorgehen liess. — Ausserdem war die Kuh Gegenstand babylonischer Verehrung, wie Gemmen und aufgefundene Reliefs in Verbindung mit Sonne und Mond nicht zweifeln lassen. Ebenso wurde die heilige Kuh der Isis und Astarte verehrt. S. Religion der Babylonier von Münter S. 35.

anderer als der Lichtkranz اكليل النور, mit welchem der wahrhaftige (auserwählte) Manichäer, wenn er sich dem Tode naht, ausser anderm Schmuck für den Eintritt in das Lichtreich angekleidet wird. Auch dann treten neben dem Urmenschen drei Götter auf, von denen der eine diesen Lichtkranz mit sich führt. Wir werden in dem Abschnitt über die letzten Dinge sehen, dass auch dort, sobald sich die Götter mit diesem Schmuck dem Sterbenden nahen, die ebenfalls gegenwärtigen Satane die Flucht ergreifen. Es war dieser Kranz also das Zeichen, dass Adam der Gewalt der Dämonen entrückt und zum Eintritt in das Lichtreich angethan war. An dem Unterschiede zwischen Kranz der Schönheit und Kranz des Lichts darf man keinen Anstoss nehmen; das eine steht für das andere. Und wenn auch Adam jetzt noch nicht seinem Ende nahte, wo jene drei Götter zu erscheinen pflegen, so konnten sie auch noch andere Aufgaben haben, wie die durch ihre Erscheinung mit den Symbolen des Gerechten die Dämonen zu verscheuchen.

189) Das Pronomen ه in رآه bezieht sich grammatisch am richtigsten auf واحدا, den einen. Doch kann es auch allgemein für das was da geschah, also für ذلك stehen und sich auf den ganzen Satz beziehen. Der Bezug auf اكليل, als im Nebensatz stehend, liegt entfernter. — Der Ausdruck ماضوا لوجوههم sie gingen ihren Gesichtern nach, der Nase nach, gerade aus, geraden Weges, dahin wohin sie gerichtet waren, kommt oft vor z. B. Chrestom. I, S. 39: ومضى على وجهه الى الشام il se retira droit en Syrie.

190) Die Form لوطيس Lotis statt لوطوس Lotos, wie es oben (Anm. 7) heisst, ist in ihrer Transscription nicht weiter zu beanstanden. Welche Gattung Lotus aber, Milch als Saft enthaltend, hier zu denken sei, wird sich schwerlich bestimmen lassen. Der Lotos-Diospyros, den man hier wie oben zunächst ins Auge zu fassen hat, wird selbst von den Alten als ein schöner Baum mit fast kirschgrossen essbaren Beeren und im Morgenland, Nord-Afrika und Italien heimisch geschildert, von einem milchartigen Saft desselben ist aber nir-

gends die Rede. Vgl. Dr. Harald Othmar Lenz, Botanik der alten Griechen und Römer S. 549—50.

191) Unter den verschiedenen Lesarten, die uns die Codices bieten, ist die einzig richtige شاتل Schâtil, durch welchen Namen Seth bezeichnet wird. Im Liber Adami (ed. Norberg) heisst er durchgängig ܫܬܠ Schetel z. B. I, S. 192. 204. 216. 234. 244. 248. 254. II, S. 210 und anderwärts.

Da er für den zweiten Vater des Menschengeschlechts gilt, so führt er von ܫܬܠ pflanzen ganz gut seinen Namen Pflanzer, während die Hebräer den Namen Seth von שׁית setzen wegen der Stelle 1 Mos. 4, 25 ableiten.

Viele Anklänge des Mythus von den ersten Menschen und ihren Zuständen fand Mânî schon vor und benutzte oder schmückte sie nach seinem System aus. Sicherlich nicht von den Manichäern, aber auf andern traditionellen Wegen erhielt sich mancherlei Aehnliches bei den Arabern, was auf eine und dieselbe ursprüngliche alte Quelle zurückführt. Einiges in Bezug hierauf ist schon im Vorhergehenden angedeutet worden. Die hohe Stellung, die Adam vermöge der Fülle seiner Lichtnatur bei den Manichäern einnahm, verblieb ihm auch bei den Arabern, da ihm nach dem Koran (z. B. II, 32) sogar die Engel ihre Verehrung erweisen mussten, während der Teufel ihm dieselbe verweigerte. Er heisst Ṣafîallâh der Reine oder Auserwählte Gottes, und Ḥâkim ben Ḥâschim (s. d'Herbel. unter Adam) glaubte, dass ihm ein Strahl der Gottheit mitgetheilt worden sei, der von ihm auch auf andere Propheten überging. Seine Gestalt war einnehmend, er hatte ein braunes Gesicht und volles gekräuseltes Haar. Ihm wurden von der Ḥawwâ allemal Zwillinge geboren, ein Knabe und ein Mädchen. Die Brüder heiratheten stets ihre Zwillingsschwester. Kâin, dessen Schwester Abdalmugizz (?) sich durch grosse Schönheit auszeichnete — also bei überall verschiedenen Namen immer dieselbe Eigenschaft — sollte dieselbe auf Geheiss Adams an Hâbîl abtreten und der Ausfall des Opfers beweisen, ob Adam auf Befehl Gottes diese Anordnung getroffen. Sie wurde bestätigt. Ḳâin wusste nicht, auf welche Weise er den Tod Ḥâbîl's herbeiführen sollte. Der böse Geist kam ihm zu Hilfe. Er erschien ihm in menschlicher

Gestalt mit einem Vogel in der Hand, den er auf einen Stein setzte, ergriff darauf einen andern Stein und zerschmetterte ihm mit diesem den Kopf. Ḳâin belehrt liess Ḥâbîl einschlafen und einen Stein von grossem Gewicht auf seinen Kopf fallen. Er floh dann mit seiner Schwester nach Jemen, wo er sich in einem Thale verbarg. Um den Gram Adams über diese That zu beschwichtigen, liess ihm Gott abermals einen Sohn geboren werden, den Seth, der bei den Arabern Scheiṯ شيث (nicht Schîṯ s. Ibn Batuta IV, S. 182: شيم وهو شَيث بن آدم) heisst und schöner als alle Kinder Adams und diesem ähnlich war. — S. d'Ohsson, Tableau général de l'Empire Othoman Paris 1788. I, S. 73 flg. — Ausser unserm Verf. bestätigen dasselbe zwei andere Stellen bei Hottinger (Hist. Or. S. 29), wo er auch Vater der Propheten heisst.

192) Der Plural „jene Geschöpfe" ist grammatisch durch nichts Vorhergehendes begründet. Zunächst kann nur der Sohn des Adam Schâṯil gemeint sein. Allein wie auch die folgende Zusammenstellung andeutet, erregten die sämmtlichen bessern Geschöpfe den Neid des Ṣindîd, nämlich die Weise der Zeit und deren beide vollkommene Töchter, und so hat man den Plural logisch zu ergänzen. — In gewissem Sinne und ganz im allgemeinen kann man hier an 1 Mos. 3, 15 denken: Und ich will Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe und zwischen deinem Samen und ihrem Samen. — Eine Folge dieser Feindschaft ist der abermalige Versuch den Adam durch die Ḥawwâ verführen zu lassen und dadurch den Verlust des Seth zu ersetzen. Der Versuch gelingt, hat aber weiter keine Folgen, als dass Adam durch seinen eigenen Sohn seiner Umgebung und der Nähe der Ḥawwâ entzogen wird. Und so ist denn der abermalige Fehltritt Adams trotz bewiesener Reue genau genommen sehr wenig motivirt und man sieht nicht recht ein, dass es gerade dessen bedurfte um Adam für alle Zukunft zu retten. Der hohe Grad der Sinnlichkeit wird hier nochmals in seiner ganzen Gewalt vorgeführt.

193) C. H. ثور Morgenröthe, also nicht ohne Sinn. Doch würde die Zusammenstellung mit Gott und dessen Weisheit nicht zulässig sein. Der Osten wird dem Licht Gottes und

seiner Weisheit näher gedacht d. h. frei von den Verführungskünsten der Dämonen und ihren Einwirkungen im allgemeinen.

194) Vgl. Anm. 178.

195) الصديقوت, eine Form gleich der von جبروت, ناسوت, لاهوت, ملكوت u. s. w. sämmtlich dem Syrischen nachgebildet d. i. die Wahrhaftigkeit, wahrhaftige, aufrichtige Treue — hier die Gemeinde, die Gesammtheit der Wahrhaftigen, Gerechten, Auserwählten oder wie sie sonst verschiedentlich genannt werden. Das Wort kommt später nochmals vor (s. Anm. 260), wo von einem Manne, nachdem er sich von einer der manichäischen Sekten getrennt hatte, gesagt wird خرج الى الصديقوت er ging über oder liess sich aufnehmen in die Gemeinde der Wahrhaftigen oder eingeweihten Manichäer. — Im Kapitel über das jüngste Gericht werden die, welche vòr allen zur Ewigkeit in den Paradiesen des Lichts berufen sind und in diese von Göttern nach dem völligen Reinigungsprocess hinübergeführt werden, الصديقون genannt. Ihnen zunächst stehen die Kämpfenden المحاربون, die zugleich die Hüter der Wahrhaftigen genannt werden und erst nach längerm Läuterungsprocess in das Paradies eingehen. Der dritten der Hölle bestimmten Klasse gehört der sündige Mensch الانسان الاثيم an. Hieraus ergibt sich, dass unter den von den griechischen und lateinischen Schriftstellern die Auserwählten d. h. die Obern und Eingeweihten der Manichäer genannten die hier mit dem Namen die Wahrhaftigen bezeichneten zu verstehen sind, unter den Zuhörern dagegen, wie der h. Augustin einer war, die Kämpfenden. Doch davon später. — Der abstracte Begriff Ṣiddîḳût, Inbegriff, Gemeinde, Klasse der Wahrhaftigen hier personificirt steht für den concreten Ṣiddîḳûn die Wahrhaftigen. Wie diese gingen also auch Adam, Schâṭil, Ḥakîma ad-dahr und deren Töchter in das Paradies ein. — Ueber die Ṣiddîḳûn s. später Anm. 212.

196) Der Lichtäther und die Lichterde sind bereits oben (s. Anm. 73) als die beiden mit dem Lichtgott gleichewigen Dinge genannt.

197) Die je fünf Glieder der Lichterde terra lucida et beata und des Lichtäthers 'Αὴρ τέλειος (s. Acta disp. Cap. 9)

wurden ebenfalls a. a. O. erwähnt. Doch kommen dem Lichtäther noch fünf geistige Glieder zu, deren hier nicht weiter gedacht wird. Ueberhaupt ist die Beschreibung des Lichtäthers hier nur eine beiläufige; während die der Lichterde, vermuthlich um den Gegensatz gegen die im folgenden Abschnittt beschriebene finstere Erde hervorzuheben, eine ausführliche genannt werden muss. Die je fünf Glieder beider werden hier ganz in derselben Ordnung wie oben aufgezählt, und wenn Baur (S. 24) bei der durchgehenden Analogie der beiden Reiche eine entsprechende Unterscheidung nach Regionen und Elementen bei dem Lichtreich vergeblich erwartet, so ist sie an obiger Stelle und hier vollständig und über alle Erwartung gegeben — denn von einer Gliederung des Lichtäthers wusste man bis jetzt noch viel weniger als von der muthmasslichen der Lichterde — und es ist nicht nöthig sie in dem Urmenschen su suchen.

198) Diese zehn Glieder bilden die Grossherrlichkeit d. h. sie sind die Lichtwesen, von denen der grosse Gott des Lichts umgeben ist und mit denen er abermals in einen Begriff zusammenfällt. Keineswegs aber erschöpfen sie die Zahl und Herrlichkeit jener Wesen, wie uns schon die früher erwähnten fünf geistigen Glieder des Lichtäthers belehren. — Wir kommen gegen das Ende des Abschnittes auf denselben Ausdruck in mehrfacher Beziehung zurück. S. Anm. 203. 220.

199) Die hier folgende ins Einzelne eingehende Beschreibung der Lichterde ist für die Bildung einer Ansicht, wie tiefgreifend die Vorstellung Mânî's von seinen kosmischen Schöpfungen war, von hoher Bedeutung und völlig neu. Zuerst muss es uns auffällig erscheinen, dass er dieser Lichterde wie der sublunarischen einen Körper zugesteht und sie auf diese Weise gewissermassen schon mit ihrem Namen in Conflict bringt. Wir dürfen jedoch nie vergessen, dass in der Phantasie Mânî's selbst die abstractesten Vorstellungen sich räumlich gestalteten und dass er seinen Anhängern dieselben nur anschaulich machen konnte, wenn er sie durch Versinnlichung seiner Darstellungsweise wo es noththat plastisch einkleidete. Auch diese Lichterde musste, um ein deutliches Bild zu gewähren, gleichsam mit einem festen Grund und Boden begabt werden. Es war sonst garnicht möglich eine

Schilderung wie die folgende zu entwerfen. Das Geistige oder Ideale musste sich in der Anschauung materiell gestalten und so erhielt auch die Lichterde, die gleichsam ein Bild des gesammten Lichtreichs sein sollte, einen vermeintlichen Körper, verlor aber dadurch keineswegs an ihrer Bedeutung, blieb als Theil des gesammten Lichtreichs dem Begriff des letztern unterworfen und floss mit dem Herrscher desselben in eine Substanz zusammen. Der räumliche Begriff ist in der ganzen Beschreibung der abstracten Idee bei weitem untergeordnet und das Ideale oder die reine lichte Schöpfung wird nur erst durch die reale Ausschmückung zu einem vollendeten Bilde. Die Idee des Lichtkörpers ist im ersten Theile der Beschreibung durchaus festgehalten. Alle Erscheinungen sind darauf berechnet, den geläuterten Seelen einen ihnen auf das höchste wohlthuenden Aufenthalt zu bereiten, und selbst alles, was von den Thorreihen, Thürmen, Wohnungen, Gärten, Bäumen, Wolken und Schatten als dort befindlich mitgetheilt wird, ist ätherisch aufzufassen in wunderbarer Fülle und von Glanz strahlender Ausstattung.

200) Form auf Form d. h. die äussere Erscheinung, deren eine der andern folgt, und so sind auch die folgenden Glieder der Beschreibung zu fassen.

201) d. i. lieblicher, anmuthiger, angenehmer Anblick.

202) Nach den einfachen Worten müsste man annehmen, dass diese Lichterde ihren eigenen Gott habe, und bei der Menge von Lichtwesen, die wir bereits unter der Bezeichnung von Göttern kennen gelernt haben, wäre das nichts Auffälliges. Allein es befremdet der Zusatz, dass dieser Gott ein ewiger d. h. anfangloser sei. Nun aber wurde oben gelehrt, dass mit dem höchsten Lichtgott zugleich zwei Dinge anfanglos seien, der Lichtäther und die Lichterde, und in der Ueberschrift des vorliegenden Abschnitts wird dasselbe Dogma wiederholt. Wir müssen also davon ausgehen, dass, obwol die Lichterde von diesem Gott als entschieden getrennt dargestellt ist, wir uns doch beide als unter einen Begriff zusammenfallend zu denken haben, und dass ferner dieselbe Lichterde und ihr anfangloser Gott mit dem höchsten Lichtwesen zu identificiren, mit ihm eins ist. Oben wurde nirgends mit dem Lichtäther und der Lichterde ein besonderer anfangloser

Gott erwähnt. Er erscheint hier zum ersten mal selbständig und individualisirt neben dem höchsten ewigen Lichtgott. — Auch das Folgende bestätigt die Vorstellung, dass wir ihn als ein Wesen für sich anzunehmen haben und dass er mit der Lichterde vom Anfang an vorhanden ist. Wir kommen hier abermals auf das Gespräch des Augustin mit dem Manichäer Felix (De Actis cum Felice Manichaeo Lib. I, c. 16 und 17) zurück, wo Augustin fragt: Et duae jam erunt res ambae ingenitae, terra et pater? und Felix antwortet: Immo tres sunt, pater ingenitus, terra ingenita et aer ingenitus. Und auch die fünf obengenannten Glieder der Lichterde dürfen wir zu einer vollständigen Vorstellung nicht vergessen.

203) Diesem Gott der Lichterde werden zwölf Herrlichkeiten, welche die Erstgeborenen heissen und die gleiche Gestalt mit ihm haben, beigelegt. Schon der Zusatz Erstgeborene und die Beilegung einer Gestalt zeigen an, dass wir es nicht mit Eigenschaften, sondern mit Personen zu thun haben. Derselbe Ausdruck kam in dem gegenwärtigen Abschnitt oben so vor, dass die zehn daselbst genannten Glieder der Lichterde und des Lichtäthers die Grossherrlichkeit ausmachten*). Dort bezeichnet das Wort die höchste Eigenschaft des Lichtgottes, der später (s. Anm. 240 und vorher im Text) deshalb der Vater der Grossherrlichkeit ابو العظمة und wiederholt der grosse oder grossherrliche Gott الاله العظيم genannt und dessen Grossherrlichkeit العظمة mehrfach angerufen wird**), hier gestaltet sich der mit diesem Wort verbundene Begriff anders. Schon die Zwölfzahl bedingt eine besondere Beachtung. Wir fanden dieselbe früher bei den Elementen, die bei der Erschaffung des Urmenschen mitthätig waren. Von diesen sind natürlich die zwölf Herrlichkeiten völlig verschieden, und es fragt sich, inwiefern wir in andern Quellen eine Parallele für sie finden. Die zwölf Elemente wurden Anm. 72 und 73 mit den zwölf Gliedern in der Epistola fundamenti (c. XIII) bei

*) Eine nähere Qualification der fünf Glieder des Lichtäthers, die zu dem innersten Wesen des Lichtgottes gehören, wird uns später bekannt werden. S. Anm. 220 vgl. mit Anm. 198.

**) Genauer ist der Lichtgott العظيم الاول der uranfängliche Grosse genannt. S. Anm. 67 und 97.

Augustin zusammengestellt. In derselben Stelle heisst es dort weiter: Ipse vero pater, in sua laude praecipuus, magnitudine incomprehensibilis, copulata habet sibi beata et gloriosa secula, neque numero neque prolixitate aestimanda, cum quibus idem sanctus atque illustris pater et genitor degit, nullo in regnis ejus insignibus aut indigente aut infirmo constituto. Ita autem fundata sunt ejusdem splendidissima regna supra lucidam et beatam terram, ut a nullo unquam aut moveri aut concuti possint. — Mit diesem Ausspruch müssen wir eine andere Stelle in Adversus Faustum (Lib. XV, 5) zur weitern Kenntniss dieser secula verbinden: An non recordaris amatorium canticum tuum, ubi describis maximum regnantem regem, sceptrigerum perennem, floreis coronis cinctum et facie rutilantem? — Sequeris cantando, et adjungis duodecim secula floribus convestita et canoribus plena, et in faciem patris flores suos jactantia. Ubi et ipsos duodecim magnos quosdam deos profiteris, ternos per quatuor tractus, quibus ille unus circumcingitur. Quem quomodo immensum faciatis, quem sic circumdatum dicitis, nunquam invenire potuistis. Adjungis etiam innumerabiles regnicolas, et deorum agmina et angelorum cohortes: quae omnia non condidisse dicis Deum, sed de sua substantia genuisse. Ita convinceris innumerabiles Deos colere.

Auch unser Verf. sagt zur nähern Schilderung der Herrlichkeiten, sie alle seien gelehrt und geistreich. Und, heisst es weiter, Herrlichkeiten, welche die Hausgeister*) genannt werden, die thätigen, die kräftigen.

Diese secula, vom syr. holam ܥܠܡ̈ܐ arab. عالَمون, im Griechischen αἰῶνες, werden uns bei Augustin als selige und erhabene Lichtwesen geschildert, mit welchen der heilige und herrliche Vater und Erzeuger zusammenlebt. In der ersten Stelle erscheinen sie als zahllos und unendlich oder wir würden sagen unsterblich, und Mosheim meint, dass sie dasselbe vorstellen was in unsern heiligen Schriften die Engel. In der zweiten Stelle dagegen zeichnet er unter ihnen zwölf besonders aus, welche er auch zwölf grosse Götter nennt, ein Ausdruck, der dem unsers Schriftstellers näher kommt, nur

*) So werden in den Goldenen Sprüchen des Pythagoras die καταχθόνιοι δαίμονες durch عمار الارض übersetzt.

dass er ihre Eintheilung je drei nach vier verschiedenen Gegenden nicht kennt, weshalb es uns auch hier nichts angeht, inwiefern mit ihnen die zwölf Zeichen des Thierkreises zu vergleichen sind oder nicht. Diese zwölf grossen Götter umgeben nach Augustin den höchsten Lichtgott. Dazu kommen unzählige Bewohner des Lichtreichs, Schaaren von Göttern und Engeln, die aus der Substanz Gottes hervorgegangen seien. Es werden augenscheinlich die in jenen Aeonen enthaltenen unzähligen Lichtgeister damit bezeichnet und dadurch die Worte neque numero neque prolixitate aestimanda erklärt, während für uns hier nur die Zwölfzahl der Aeonen oder grossen Götter von Bedeutung ist. Doch nennt auch unser Verf. neben den zwölf Herrlichkeiten andere mehr untergeordnete.

Dass diese zwölf Aeonen, mit denen Gott umgeben ist, bei Augustin zwölf grosse Götter genannt werden, berechtigt sie mit den von unserm Verf. Erstgeborene genannten Herrlichkeiten zu identificiren. Ihre Gestalt ist die des ewigen Gottes der Lichterde, sie sind wie er Lichtwesen und führen das Prädikat gelehrt und verständig. Ihr Charakter ist reine Geistigkeit und sie erinnern an die Μεγεϑη oder Engel bei dem Valentinianer Marcus, „einer von den Namen, welche zwar besonders von dem höchsten Wesen gebraucht, aber davon auch auf Aeonen und höhere Intelligenzen übertragen wurden als μορφας του ἀνουσιου και ἀγενητου αἰωνος, wie Marcus die Engel definirt". S. Neander, Genetische Entwickelung der vornehmsten gnostischen Sekten S. 174. Daneben aber gibt es noch andere Herrlichkeiten ohne bestimmte Zahl, welche Hausgeister, Penaten, genannt und als thätig und kräftig bezeichnet werden. Diese treten handelnd auf und sind gewissermassen Schutzgötter der Seelen oder Seligen, aber materieller gedacht als die zwölf erstgenannten. Hier liesse sich eine gleiche Parallele durchführen wie zwischen den obenerwähnten fünf geistigen Gliedern und den fünf mehr elementaren.

Da die Lichterde und der in ihr thronende Gott — beide sind dasselbe — mit dem höchsten Lichtgott anfanglos sind, so dürfen wir annehmen, dass diese zwölf Herrlichkeiten zu den ältesten Emanationen des Lichtgottes gehören, da der Zusatz als Erstgeborene sie als anfanglos wie die Lichterde und den Lichtgott derselben zu denken verbietet. Auch ist

in beiden Stellen Augustins ihre Anfanglosigkeit nicht ausgesprochen, wol aber sind die Heere oder Schaaren der Götter als aus der Substanz Gottes hervorgegangen bezeichnet. Auch diese zwölf Herrlichkeiten fallen somit immer wieder in einen Begriff mit dem Lichtgott zusammen, und nicht anders haben wir von den Herrlichkeiten, welche die Hausgeister heissen und jenen zwölf als handelnd gegenüber gestellt werden, zu denken.

204) Wir sahen oben (Anm. 77), dass Schahrastânî (S. 189) von den fünf Geschlechtern oder Gliedern des Lichtgottes d. i. bei unserm Verf. der Lichterde viere Körper nannte, das fünfte aber, den leisen Lufthauch, ihren Geist (روحها), der sie durchdringt und sich in ihnen bewegt. Hier ist ganz dasselbe gesagt, nur dass Leben anstatt Geist steht. Beides sind Wechselbegriffe. Der Verf. verliert bei der nähern Beschreibung der Lichterde ihre fünf Lichtregionen oder Glieder, aus denen sie zunächst besteht, nicht aus den Augen.

205) Die Beschreibung der finstern Erde, der terra pestifera oder terra s. regnum tenebrarum mit ihren πέντε τοῦ κακοῦ ταμιεῖα, wie die fünf Glieder bei Simplicius (Comment. in Epict. Enchir. S. 166 cl. 168 ed. Salmas.) genannt werden, beginnt sogleich mit der materiellen Beschreibung eines Körpers.

206) Unter dem ذلك als sich auf das zunächst Vorausgehende beziehend, hat man sich die Rauch- und Feuersäulen zu denken. Ginge es auf die ganze erwähnte locale Beschreibung der finstern Erde, so entständen selbst sachliche Bedenken. Der Rauch wird auch sogleich noch weiter erwähnt.

207) Liest man حمّة, so könnte das Wort die heisse Quelle bedeuten. حمة (von حمى) Gift ist gewiss das richtigere.

208) Alle Codices الوفية oder الوفية, was hier ohne jeglichen Sinn ist. Fleischer schlägt vor الز فيه تراب. — الز = ἰλύς, woraus ابليز (ursprünglich vielleicht ايليز) entstanden ist. Vgl. de Sacy zu Abdollat. S. 8. Anm. 4. Man hat hier an den trüben Schlamm, die aquae coenosae ac turbidae bei Augustin (s. Anm. 116) und Titus von Bostra zu denken. S. Baur S. 21 und die folgende Anmerkung.

209) In der Widerlegung der Epistola fundamenti bei Augustin (Cap. 15), wo die finstere Erde beschrieben wird, heisst es ähnlich: Hic infinitae tenebrae ex eadem (sc. tenebrarum terra) manantes natura inaestimabiles cum propriis fetibus, ultra quas erant aquae coenosae ac turbidae cum suis inhabitatoribus, quarum interius venti horribiles ac vehementes cum suo principe ac genitoribus. Rursum regio ignea et corruptibilis (d. i. corrumpendi s. destruendi vi praedita) cum suis ducibus et nationibus. Pari more introrsum gens caliginis ac fumi plena, in qua morabatur immanis princeps omnium et dux, habens circa se innumerabiles principes, quorum omnium ipse erat mens (man denke an das „روحها الدخان" bei Schahrastânî S. 189) atque origo; haeque fuerunt naturae quinque terrae pestiferae. — Vielfach berühren sich hier einzelne Merkmale mit der Beschreibung unsers Verfs., nur tritt bei diesem die Schilderung ihrer abschreckenden Einzelheiten lebhafter und malerischer zu Tage. Auch ist in der Epistola fundamenti nur die Reihenfolge der fünf Glieder festgehalten, während hier das Bild mehr als Ganzes gegeben ist. Ueber die Grenze des Lichtes und der Finsterniss ohne Scheidewand s. Anm. 80.

210) Dieser Abschnitt stellt kurz die Bedingungen auf, unter denen a. den sogenannten Auserwählten und b. den Zuhörern die Aufnahme in die Gemeine der Manichäer gestattet war. Zwar ist dieser Unterschied der beiden Glieder nicht besonders bemerkbar gemacht, er ergibt sich aber aus der Sache selbst. Die hier aufgestellten Verpflichtungen eines Auserwählten sind nämlich — 1. Bezähmung der Sinnenlust und Habgier, zwei der gewaltigsten dämonischen Leidenschaften, die wir wiederholt personificirt unter den Fürsten der Finsterniss antrafen. Je mehr beide Eigenschaften vorherrschend im Menschen sich geltend machen, um so entschiedener müssen sie von den Wahrhaftigen niedergekämpft werden. Hieraus folgt, dass die strengste allseitige Enthaltsamkeit verbunden mit Casteiungen jeglicher Art und freiwillige Armuth als Grundgesetze für die Eingeweihten sich herausstellten. — 2. Sich des Essens aller Art Fleisch zu enthalten. Der Gründe für dieses Gebot gab es mancherlei. Ich hebe deren zwei hervor. — a. Aus den todten Körpern

ist mit dem Leben auch die Seele gewichen und mit dieser alle in ihm vorhanden gewesenen Lichttheilchen. In gewisser Beziehung wird nämlich auch den Thieren ein Seelenleben zugeschrieben. Es konnten also die Auserwählten oder Vollkommenen durch das Geniessen des todten Fleisches die Lichttheilchen nicht mehr in sich aufnehmen und aus der Gefangenschaft der Materie befreien, um sie der Lichtwelt zuzuführen. — b. Der Genuss des Fleisches nährt nur wieder das Fleisch und dadurch den Sinnenreiz und die Fleischeslust, die ja selbst den Thieren das Leben gegeben hat. Dadurch schon ist es ein unreines Lebensmittel. Weder Auserwählte noch Zuhörer durften ein Thier tödten, wodurch erklärlich wird, wie Eutychius (Annal. I, S. 516) sagen konnte, dass der Begriff des Opferthieres hierbei in Betracht komme, indem das Schlachten nothwendig vorhergehen müsse. Vgl. Baur S. 425. 446. Gerade das Verbot kein Fleisch zu essen zeigt uns, wie weit verbreitet z. B. in Aegypten und überhaupt in Afrika der Manichäismus sein musste. Derselbe Eutychius erzählt (a. a. O. S. 514 flg.), dass der Patriarch von Alexandrien Timotheus den andern Patriarchen, Bischöfen und Mönchen an den Sonntagen Fleisch zu essen erlaubt habe, um zu erfahren, wer unter ihnen sich zum Manichäismus bekenne, da dessen geistlichen Bekennern das zu thun nicht erlaubt war. Zugleich wollte er dadurch es den letztern unmöglich machen, sich auf diese Weise öffentlich als Manichäer zu kennzeichnen, ja selbst sie zum Abfall nöthigen oder doch wenigstens zwingen eines der Grundgesetze zu verleugnen. Da die meisten ägyptischen Metropoliten und Bischöfe nebst ihren Mönchen Manichäer waren, so fragt sich, ob der Patriarch mit seinem Plane durchdrang. Fische dagegen zu essen, bemerkt Eutychius, hielten einige Manichäer für erlaubt, da Fische nicht zu den Opferthieren gehörten. Die Sekte derselben, die diesen Unterschied machte, hiess die der Ṣammâkûn سمّاكون die Fischesser, während die Ṣiddîḳûn oder Wahrhaftigen (s. später) ihr ganzes Leben hindurch fasteten und nur Vegetabilien genossen. — Derselbe Patriarch (Eutychius), der von seiner Zeit spricht — er starb 940 Chr. —, glaubt sie hätten sich Fische zu essen gestattet, um dadurch der den Manichäern gedrohten Todesstrafe zu entgehen. Vgl. Mosheim S. 849 und Beausobre (II, S. 767

flg.), wo aus Augustin (Adv. Faustum Lib. VI, c. 1) die Antwort des Faustus auf die Frage, warum er kein Fleisch esse, angegeben ist: Ego quidem, quia omnem carnem immundam existimem. — 3. Keinen Wein zu trinken. Dieses Verbot hängt genau mit dem vorhergehenden zusammen und umfasst sicher nicht blos den Wein, sondern alle geistigen Getränke. Die Manichäer bezeichneten nach Augustin (De morib. Manich. c. 16) den Wein als die Galle der Fürsten der Finsterniss: Quae tanta perversio est, vinum putare fel principum tenebrarum et uvis comedendis non parcere? Magisne inerit illud fel cum in cuba, quam cum in acinis fuerit? Nur fragt sich, ob derlei Bezeichnungen von Mânî selbst oder von seinen Schülern ausgingen, zumal sie kaum nöthig waren. Der Hauptgrund zum Verbot des Weines ist in seinem aufregenden die Empfindungen der Seele verunreinigenden Sinnenreiz zu suchen, der unter allen Umständen als dämonisch betrachtet wurde. Es galt dieser Genuss den Manichäern geradezu für ein sacrilegium. Vgl. Beausobre II, S. 771. — 4. Sich der Ehe zu enthalten. Sie diente im Sinne der Auserwählten nur dazu, den Menschen immer tiefer mit der Materie zu verwickeln und als eine dämonische Erfindung das Licht fester und unzertrennlicher in den Leib zu bannen. Enthaltsamkeit war das oberste Gesetz für jeden Eingeweihten, wie konnte es also erlaubt sein den Geschlechtstrieb zu befriedigen? Non concumbunt, ne nodis carneis arctius implicetur et sordidius inquinetur (Deus), heisst es bei Augustin Adv. Faustum (Lib. VI, c. 3 vgl. mit XXII, c. 30), und bei Alexander von Lycopolis (Cap. 4): Ἀπέχεσθαι γάμων καὶ ἀφροδισίων καὶ τεκνοποΐας, ἵνα μὴ ἐπιπλεῖον ἡ δύναμις ἐνοικήσῃ τῇ ὕλῃ κατὰ τὴν τοῦ γένους διαδοχήν. Die Fortpflanzung des Geschlechts war nichts als eine Verewigung des Reiches der Finsterniss, eine Fortsetzung des Kampfes gegen das gute Princip. Durch den geschlechtlichen Fehltritt brachte Adam die Sünde gegen Gottes weise Absicht in die Welt, und nun sollte es den Eingeweihten erlaubt sein dieses grösste Vergehen, das Verführungswerk des Satans, fortzusetzen, das göttliche Licht durch Weiterpflanzung zu verflüchtigen und zu zertheilen und seine Rückkehr in das himmlische Lichtreich weiter und weiter in die Ferne zu rücken? Jeder neue Körper war ein neuer Kerker für die Lichtseele und ein dem Fürsten der Finsterniss dargebrachtes neues

Opfer. Wer in die Klasse der Auserwählten aufgenommen sein wollte, musste Aeltern, Frau und Kinder für immer verlassen. — 5. Alles Schädliche des Wassers und des Feuers zu vermeiden d. h. jeder Beschäftigung, zu der Feuer und Wasser gehört, sich zu enthalten. Feuer und Wasser sind hier nur genannt als die am häufigsten zur Anwendung kommenden Elemente in der menschlichen Thätigkeit zur Herstellung irdischer d. h. materieller Bedürfnisse und schliessen als unbedingt nothwendig jedwede auf Erwerb oder Vergnügen abzielende Handlung und Verrichtung ein. Die Auserwählten, die nur von den Liebesgaben der Zuhörer oder weltlichen Mitglieder ihrer Sekte lebten, beschäftigten sich weder mit Handel noch mit Ackerbau oder irgend einem Gewerbe und Handwerk oder einer Kunst und waren in dieser Beziehung den Mönchen ähnlich. Sie sollten sich einzig die Belehrung der Zuhörer, die Ausbreitung ihrer Glaubensmeinungen und die Ausübung des Gottesdienstes in Gedanken und Worten zur Lebensaufgabe machen, durchaus arm sein und keine irdischen Sorgen haben. Ein rein contemplatives Leben war es was sie zu erstreben hatten.

Unser Verf. beschränkt sich hier auf diese wenigen Worte zur Andeutung des Signaculum manuum, auf welches wir im folgenden Abschnitt zurückkommen und das in seiner weiten Ausdehnung den Acta disputationis, Epiphanius und dem h. Augustin Stoff zu weitläufigern Auslassungen geboten hat. Damit hängt auch die Vergeltungstheorie zusammen, die in den Acta (Cap. IX. S. 15) nach Epiphanius aufgestellt und bei andern Schriftstellern angedeutet ist. Nur mit einigen Winken zum Verständniss unsers Verfs. mag auf den Inhalt jener wenigen Worte hingewiesen werden. Der Auserwählte nicht nur sondern auch der blosse Zuhörer durfte kein lebendes Wesen tödten, und in Bezug auf die erstern wurde dieses Verbot auch auf die Tödtung des Pflanzenleben ausgedehnt. Die geringste Verletzung eines Baumes, eines Strauches oder einer Pflanze galt der Verletzung eines lebenden Wesens gleich. Der Ackerbau, der in seinem Gefolge vielfache Schädigungen dieses Lebens sich zu Schulden kommen lassen muss, war ihm ebenso verboten wie die Tödtung irgend eines Thieres. Die ganze Natur enthielt Lichttheilchen, da die sündigen Menschen in Pflanzen und Thiere überzugehen

verurtheilt waren. Ja in den Acta (S. 16) heisst es: Wer sich in Wasser wäscht, verwundet (nach Epiphanius: lässt gefrieren) seine Seele. Letzterer Punkt, der vielfach Anstoss geben könnte, wird uns später noch besonders beschäftigen. Vgl. zunächst auch die Acta a. a. O., Mosheim S. 853 flg. und Baur S. 252 flg.

Ferner führte Erwerb und jede materielle Beschäftigung zur Wohlhabenheit und Reichthum und verstrickte mannichfach in irdische Interessen, während äusserste Armuth und Vermeidung alles Verkehrs mit der Materie nur allein von jedem Einflusse der Dämonen befreien konnte. „Wenn einer in dieser Welt reich ist, heisst es bei Epiphanius und in den Acta disputationis (S. 16), so muss er, wenn er aus dem Leib herausgeht, in den Leib eines Armen versetzt werden, so dass er bettelnd umherwandelt und darauf in die ewige Strafe eingeht. Wenn einer sich ein Haus baut, so wird er in Leiber aller Art versetzt werden". — Der Reiche nämlich hängt ebenso sehr an der materiellen Erde wie der, welcher sich ein Haus baut, auf eine Art sich fest einbürgern will, die dem Zweck des Lebens geradezu entgegensteht und ihn anstatt frei zu machen immer tiefer in die Materie hineinsinken lässt. — 6. Sich der Zauberei zu enthalten. Schon oben (Anm. 181) wurde angedeutet, dass das Wort سحر nur von schädlicher Zauberei gebraucht wird. Sie galt dem Manichäer geradezu für eine teuflische Kunst. War doch mit ihrer Hilfe durch die Ḥawwâ, welche der Dämon in derselben unterrichtet hatte, Adam verführt worden, Ursache genug, diese Kunst als eine Todsünde hinzustellen. — 7. Der Heuchelei sich zu enthalten. Worin diese besteht, sagt uns unten die Aufzählung der zehn Gebote, unter welchen das eine die doppelte Gedankenrichtung verbietet d. h. keinen Vorbehalt zulässt, keine heimliche Hinneigung zu einem andern Glauben neben dem äusserlichen Bekenntniss des Manichäismus.

Ohne Erfüllung dieser sieben Vorschriften ist die Aufnahme unter die Auserwählten unzulässig. Der h. Augustin brachte es nicht bis zu dieser Entäusserung (S. Baur S. 269). Wovon nun aber die Auserwählten lebten, darüber vgl. Beausobre (II, S. 774 flg.), der weitläufig von ihren Speisen und Getränken handelt; ferner Mosh. S. 899 flg. u. Baur S. 249 flg.

211) Weil den Zuhörern oder weltlichen Manichäern hier die Bewachung der Religion und der Wahrhaftigen ans Herz gelegt wird, werden sie später die Kämpfenden المحاربون genannt, welche die zweite Klasse der Manichäer bilden und deren Gestalt daher am jüngsten Tage die zweite sein wird. Worin ihre Bewachung der Religion und der Wahrhaftigen bestand, deutet der Kampf an, der ihnen oblag. Er war einer der friedlichsten und hatte zur Aufgabe, den Auserwählten vermöge der Nahrungsmittel soviel Lichttheile zum Genuss und dadurch zur Befreiung der letztern zuzuführen als möglich war. Sie kämpften demnach fortwährend gegen die Dämonen, aus deren Gewalt sie die in die Vegetabilien gebundene Lichtseele zu entreissen suchten. Dadurch also dass die Zuhörer den Auserwählten die nothwendigen und an Qualität besten Lebensmittel gewährten und Gelegenheit boten, dass diese ihren Pflichten gerecht werden konnten, erwarben sie sich zugleich Verdienste wie um die Religion so um die Auserwählten.

212) Wir lernten bereits oben die صديقوت (s. Anm. 195) oder die Gemeinde der Wahrhaftigen kennen und begegnen hier zum ersten mal den Ṣiddîḳûn oder den Wahrhaftigen selbst. Der Ausdruck steht denen, die bisher über den Manichäismus schrieben, fern und findet sich in ihren Schriften fast garnicht, während unser Verf. nur ihn gebraucht und dadurch abermals eine Abweichung des asiatischen Manichäismus von dem afrikanischen constatirt. Nur Beausobre (II, S. 770) hat die Stelle aus Eutychius citirt, wo das Wort vorkommt, und aus d'Herbelot den Artikel Mânî angezogen, der in Bezug auf diesen Ausdruck nur wieder ein Auszug aus Eutychius ist. Letzterer hat ihn dreimal S. 514. 517. 521 und in der lateinischen Uebersetzung ist er durch Sadikeni, Sadikaei und Sadikini, an jedem der drei Orte verschieden, wiedergegeben. Im Text heisst es stets ganz richtig المنانية المكنايين بالصديقون (l. بالصديقين) oder kurzweg الصديقون, was überall in der Uebersetzung durch Ṣiddîḳûn ausgedrückt sein sollte. D'Herbelot übersetzt das Wort durch vrais et purs; der letzte Zusatz ist überflüssig. Das Wort bedeutet die Wahrhaftigen, die das was sie versprechen auch thun. — Bei den griechischen und lateinischen Kirchenvätern heissen dieselben Ἐκλεκτοί die Auserwählten z. B. bei Epi-

phanius in den Acta disp. (S. 16) und bei Gregor. Nazianz. Orat. LII, oder Τέλειοι Perfecti die Vollkommenen z. B. bei Theodoret (Haeret. Fab. Lib. I, c. 26), bei Augustin bisweilen Fideles um des Vergleichs in der christlichen Kirche willen, wo den Fideles die Catechumeni, wie hier den Electi die Auditores, gegenübergestellt werden, ja bei Epiphanius (s. Acta disp. S. 16) sind die Auditores im Gegensatz zu den Ἐκλεκτοί geradezu Κατηχούμενοι genannt, so wenig passend auch in mancher Beziehung diese Bezeichnung ist. Vgl. auch Augustin bei Mosheim S. 898. In specieller Beziehung führen sie bei Augustin (De haeres. c. 46) auch den Namen Catharistae d. i. Mundatores oder Purgatores die Reinigenden oder Läuternden von ihrer Aufgabe, die Seelen oder Lichttheilchen durch den Genuss ihrer Nahrungsmittel zu befreien und dadurch zu reinigen, wie ja auch die Manichäer des Mittelalters, die von ehemaligen unter dem Namen Catharistae bekannten Schülern Mânî's ihren Ursprung ableiten, Katharer genannt werden.

Die Ṣiddîḳûn oder Wahrhaftigen sind die Primates Manichaeorum oder das genus sacerdotum, genus sacerdotale. Vgl. Augustin Adv. Faustum Lib. XXX, c. 1 und 5. — Auch die Katharer des 12. Jahrhunderts, sagt Schmid (a. a. O. S. 444 flg.), bestanden in zwei Klassen, die Vollkommenen oder Auserwählten, durch das consolamentum (Tröstung, in Handauflegung bestehend) dazu gemacht, und die Gläubigen oder Hörer Credentes s. Auditores, die nur den Glauben und die Lehren, nicht aber die Lebensweise der erstern angenommen hatten, und S. 436 bemerkt derselbe, dass im 11. und 12. Jahrhundert Καθαροί, Καθαρισται eigentlich nur die Vollkommenen oder Auserwählten, aber später gewöhnlich die ganze Sekte so genannt wurde. Ein dem arabischen Begriff die Wahrhaftigen näher kommender als die Benennungen der griechischen und lateinischen Kirchenväter liegt in dem Ausdruck die Gerechten Justi (man erinnere sich des Wortes بِرّ im Texte) im Evangelium des Nicodemus, wo Jesus in die Unterwelt zur Befreiung der Gerechten steigt, die der Fürst des Tartarus daselbst gefangen hält. Auch kommt im Mittelalter der Ausdruck majores vor. Vgl. Gieseler im Lehrbuch II, I. S. 413: semper die ac nocte nostri majores vicissim orant, und Stud. und Crit. I, III. S. 620, und später die Anmerkung 216 über

die Zuhörer, wo das gegenseitige Verhältniss näher erörfert werden soll.

213) Zeiten d. i. Gelegenheiten, so oft sie sich darbieten.

214) d. i. dem gerechten frommen Lebenswandel. Vgl. Anm. 166 und 212, wo die Benennung Justi an dasselbe Wort erinnerte.

215) Wenn oben der Sinnenreiz und die Habgier den Zuhörern nachgelassen wird, so ist unter ersterm eben nur die Ehe und unter der letztern im allgemeinen der einfache Wunsch nach Besitzthum zu denken. Unter den verwerflichen oder schlechten Handlungen aber, die der Zuhörer durch Thätigkeit, Rechtschaffenheit, Wachsamkeit u. s. w. ausgleichen soll, sind wol nur die den Auserwählten verbotenen, den Zuhörern aber nachgesehenen Beschäftigungen zu verstehen, die, da sie sich in materiellen Gebieten bewegen, dem manichäischen System an sich zuwiderlaufen und zwar unentbehrlich, aber immer verwerflich sind, weil sie die Reinheit des Lebens beflecken. Die Strenge, die der sittliche Rigorismus des Systems den Wahrhaftigen auferlegte, war nicht für alle Bekenner durchzuführen, da die für den Menschen unentbehrlichen Bedürfnisse befriedigt werden mussten, und diese Befriedigung nur durch die Zuhörer oder, wie sie auch bei unserm Verf. heissen, durch die Kämpfenden herbeigeführt werden konnte. Die Auserwählten waren ohne diese, wie wir oben (Anm. 210) sahen, garnicht im Stande ihre Aufgabe zu erfüllen, ganz abgesehen von der Nothwendigkeit doch wenigstens das Leben zu fristen. In wiefern die Zuhörer den Eingeweihten zur Ausübung ihrer Pflichten wesentlich behilflich waren, hüteten sie die Religion und die Wahrhaftigen und heissen deshalb die Bewahrer der Religion und die Gehilfen der Wahrhaftigen حفظة الدين ومعيني الصديقين (s. Anm. 211 und 301). Der Umgang mit letztern war dadurch selbst gegeben. Dazu kam, dass nicht alle Anhänger der Sekte es über sich vermochten jedes Lebensgenusses sich zu entschlagen, allein schon dadurch dass sie sich zu den Dogmen des Manichäismus bekannten, hatten sie ein so hohes Verdienst, dass sie über alle Nicht-Manichäer weit hervorragten, und sich wenigstens auf dem Wege zu der idealen Vollkommenheit befanden, welche die Wahrhaftigen anstrebten. Um also eine Sündhaftigkeit

zu mildern, der die Zuhörer nicht entgehen konnten, ist ihnen hier das Mittel gezeigt, durch welches sie eine bedingte Vergebung zu erlangen vermochten. Es wird ihnen empfohlen keine Gelegenheit zu versäumen, ihrem Lebenswandel eine so sittlich fromme Richtung zu geben, dass er nach allen Seiten hin sich der Stufe der Vollkommenheit, welche die Auserwählten inne hatten, soviel als möglich nähere. Zwar ist bei unserm Berichterstatter direct von Busse und Sündenvergebung nicht die Rede, dafür aber auf einen Weg hingewiesen, dessen Betretung und Verfolgung zu demselben Ziele führt, welches durch Reue und die an sie geknüpfte Sündenvergebung erreicht werden sollte (s. Baur 262 flg. und Manichaeorum indulgentias — descripsit — de Wegnern). Als Preis dieses durch gute Werke, Gerechtigkeit, Wachsamkeit, Bitte und Demuth bezeichneten Wandels ist die Zufriedenheit in dieser und jener Welt hingestellt, also das für einen Zuhörer Erreichbare erreicht, wenn er diese Zufriedenheit erwirbt, und seine Gestalt wird am jüngsten Tage die zweite Gestalt sein d. h. er wird die zweite Stufe der Glückseligkeit einnehmen, wenn nach dem läuternden Mittelzustand und langem Hin- und Herirren auch seine Seele befreit sein wird. Das Weitere hierüber s. Anm. 346 und 295 in dem Abschnitt über die Rückkehr der Seelen, auf welchen der Verf. selbst verwiesen hat.

216) Für السمّاعون haben L. V. die einfache Participialform السامعون die Hörenden oder Zuhörer. Die erstere die bezügliche Handlung in gesteigertem Grade ausdrückende Form, das اسم المُبَالَغة, schliesst auch noch den Begriff der Angewohnheit ein, fleissige treue Zuhörer, welcher Begriff der mit der Wahl des Wortes verbundenen Absicht trefflich entspricht. Dazu kommt, dass auch später (s. bei Anm. 225) die Form السماعون von allen Codices festgehalten wird. Während Mânî die Wahrhaftigen und Zuhörer im allgemeinen zu seinen Anhängern oder Schülern (اصحاب) zählte, erhielten die Zuhörer im Gegensatz zu den Wahrhaftigen diesen ihren Namen, bei den griechischen Kirchenvätern ἀκροαταί (s. Tollii Insign. S. 142), was den ἀκουσμάτικοι unter den Pythagoreern entspricht, bei den lateinischen auditores oder seculares die

Weltlichen oder Laien, weil sie sich nicht mit dem Lehrfach sondern mit weltlichen Geschäften zu befassen hatten. So heisst es bei Augustin (Adv. Faustum Lib. XVI, c. 6): Judaei Christo jam credere non poterant, indifferentiam docenti ciborum, et a suis quidem discipulis (das sind die Wahrhaftigen) omnia penitus removenti, secularibus (das sind die Zuhörer) vero vulgo concedenti omnia quae possent edi.

Der Unterschied zwischen beiden Klassen wurde theilweise, hauptsächlich in Bezug auf die Wahrhaftigen, schon oben (s. Anm. 210. 212. 215) angegeben und besteht mit wenig Worten darin, dass, während die Wahrhaftigen sich vom gewöhnlichen Leben soviel möglich frei machten, die Zuhörer demselben nahe blieben. Einige Stellen bei Augustin erläutern das Verhältniss. So heisst es Adversus Faustum (Lib. XX, c. 23): Cum Auditores vestri et uxores habeant, et filios quamvis inviti suscipiant, eisque patrimonia congerant vel custodiant, carne vescantur, vinum bibant, lavent, metant, vindemient, negotientur, honores publicos administrent, vobiscum eos tamen, non cum gentibus computetis, cum facta eorum gentibus videantur similiora, quam vobis — und ähnlich Epist. CCXXXVI. (alias LXXIV. Tom. II. Oper. Augustin.) ad Deuterium: Auditores, qui appellantur apud eos, et carnibus vescuntur, et agros colunt, et si voluerint, uxores habent, quorum nihil faciunt, qui vocantur Electi. Sed ipsi Auditores ante Electos genua figunt, ut eis manus supplicibus imponantur, non a solis presbyteris, vel episcopis, aut diaconibus eorum, sed a quibuslibet Electis. — Damit mögen sogleich zwei andere Stellen über die von den Zuhörern an die Wahrhaftigen zu leistenden Dienste verbunden werden. De moribus Manichaeorum (c. 17) sagt Augustin: Poma ipsi non decerpitis, herbamque non vellitis, sed tamen ab Auditoribus vestris decerpi et evelli atque afferri vobis jubetis — und in den Acta disputationis (c. 9. S. 16): et qui non praestiterit Electis ejus alimenta (bei Epiphanius εὐσέβειαν pietatem), poenis subdetur gehennae (Epiph. κολασθήσεται εἰς τὰς γενεάς per multas generationes poenas expendet) et transformatur in Catechumenorum corpora, usquequo faciat misericordias multas (Epiph. εὐσεβείας πολλάς), et propterea, si quid optimum est in escis, offerunt illud Electis: et cum voluerint manducare panem, orant primo, ista dicentes ad panem, neque ego te messui,

neque molui, neque tribulavi (Epiph. ἔϑλεψα subegi geknetet), nec in clibanum te misi, alius te fecit, et detulit te mihi, ego innocenter te manduco. Et cum intra semetipsum haec dixerit, respondet ad eum, qui ei detulit, oravi pro te, et ille discedit ita.

Ein Ueberblick dieser Stellen führt zu folgenden kurz anzudeutenden Betrachtungen.

Die Hochachtung, welche die Zuhörer den Wahrhaftigen erwiesen, war eine ausserordentliche. Sie beugten vor ihnen die Kniee, um von ihnen als demüthig Bittende durch Handauflegung den Segen zu erhalten. Freilich war auch die Versündigung gegen die Wahrhaftigen und die dafür angedrohte und verwirkte Strafe eine gewaltige, ja vernichtende. Wer jenen nicht die Lebensmittel und zwar die besten gewährte, machte sich des ärgsten Verbrechens schuldig und hatte als Strafe die Flammen der Hölle und Verwandlungen auf so lange in Aussicht, bis er durch anderweitige fromme Handlungen seine Schuld gesühnt hatte. Man darf sich daher nicht wundern, wenn die Zuhörer sich beeilten in Quantität und Qualität auf das eifrigste und beste ihrer Pflicht zu genügen. Dafür musste aber auch von den Wahrhaftigen selbst alles als eine Weihung genossen werden, es mochte noch so viel sein. Immer aber darf man voraussetzen, dass die Zahl der Wahrhaftigen zu keiner Zeit eine übergrosse gewesen sei, dieselben jedoch Knaben als priesterlichen Nachwuchs heranzogen, die ihnen essen helfen mussten, damit kein Lichttheilchen einer gebannten Seele verloren ging. Selbst alle die Handlungen, die mit Erzeugung und Herstellung des Brodes verbunden waren, machten sie vor dem Genuss desselben durch Gebete und andere Ceremonien unschädlich. In den Acta disp. (Cap. X, S. 19) heisst es in Bezug hierauf: Praecipit (Manes) autem Electis suis solis, qui non sunt amplius quam septem numero, ut, cum desinerent manducantes, orarent, et mitterent oleum super caput exorcidiatum (durch Exorcismus gereinigtes Oel), invocatis nominibus plurimis, ad confirmationem fidei hujus; nomina tamen, fügt Turbo hinzu, mihi non manifestavit, soli enim illi septem utuntur his nominibus.

Wie wenig sonst die ganze Lebensweise der Zuhörer von dem gewöhnlichen Leben anderer Menschen abwich, lehrt uns die erste der obigen Stellen. Sie durften sich verheirathen,

auch wenn sie wollten Kinder haben*), ihnen ein väterliches Erbtheil erwerben, Fleisch essen, Wein trinken, waschen, mähen, Wein lesen, Handelsgeschäfte treiben, und öffentliche Aemter verwalten — alles Handlungen und Beschäftigungen, die in materielle Verhältnisse verwickelten und dämonische Einflüsse nicht ausschlossen, doch soviel möglich in beengtem Massstabe. Reichthum zu erwerben blieb unter jeder Bedingung verwerflich; es galt der Erwerb nur dem nöthigen Auskommen. Obwol nun unser Berichterstatter von diesen Beschränkungen im Einzelnen nichts bemerkt, lässt er doch das Gebot der Mässigung überall durchblicken. Augustin fand dessenungeachtet in der Lebensweise der Zuhörer soviel Abweichendes von der der Wahrhaftigen, dass er sich berechtigt glaubte, jene eher Heiden als Manichäer zu nennen.

217) Der Text ist hier etwas kurz. Wenn er jene zehn Gebote, die alsbald einzeln aufgezählt werden, als den Zuhörern auferlegt angibt und diesen jetzt die drei Siegel und die Fasten folgen lässt, so ist allerdings nicht genau geschieden zwischen den besondern jeder der beiden Klassen auferlegten Geboten, die genau genommen völlig gemeinschaftlich und nur zu einem geringen Theil für die Zuhörer weniger verbindlich sind. Vielleicht ist die Stelle so zu fassen: Mânî legte seinen Schülern اصحاب d. i. den Wahrhaftigen Gebote auf, (darunter) zehn den Zuhörern (die später einzeln erwähnt werden), an die sich drei Siegel (vorzugsweise für die Wahrhaftigen) und die siebentägigen allmonatlichen Fasten anschlossen.

Die drei Siegel**), die hier nur dem Namen, nicht der Sache nach bezeichnet werden, sind das Signaculum oris, manuum oder manus, sinus. Sie enthalten die ganze manichäische Sittenlehre. Im Buch Sadder (s. Hyde S. 492) beginnt die einundsiebzigste Pforte mit den Worten: Praeceptum est a peccato abstinere, a manu, et lingua, et cogitatione omne peccatum eliminare — ganz dasselbe und ein recht deutlicher

*) Vgl. bei Gieseler, Lehrb. d. Kirchengesch. II, 1. S. 412 die Stelle: Nemo nostrum uxore carnaliter utitur, sed quasi matrem aut sororem diligens tenet.

**) Ritter (Geschichte der Philosophie Bd. V, S. 170) betrachtet die drei Siegel nur als drei Merkmale der Auserwählten.

Beweis für die Verbindung des Manichäismus mit dem Magismus. Kurz bezeichnet sie auch Augustin (De moribus Manichaeorum Lib. II, c. 10): Videamus tria illa signacula, quae in vestris moribus magna laude ac praedicatione jactatis. Quae sunt tandem ista signacula? Oris certe et manuum et sinus. Quid est hoc? Ut ore, inquit, et manibus et sinu castus et innocens sit homo? — und zur Erklärung heisst es weiter: Cum os nomino, omnes sensus, qui sunt in capite, intelligi volo, cum autem manum, omnem operationem, quum sinum, omnem libidinem seminalem. — Wir dürfen aber bei dem Wort signaculum durchaus nicht an Zeichen oder Bezeichnung denken, wie Baur (S. 248), sondern wie das arabische Wort خواتيم lehrt, ist signaculum in der Bedeutung von Siegel gebraucht, wie auch der Titel einer Schrift (s. Anm. 338) über das Siegel des Mundes خاتم الفم beweist, und weil wir mit dem Wort allemal den Begriff des Verschliessens verbinden, so wird hier durch das Siegel des Mundes, der Hände und des Busens oder der Brust ganz einfach angedeutet, dass erstens nichts Verbotenes in den Mund eingehen oder aus demselben herausgehen soll, dass die Hände sich nie zu etwas Unerlaubtem oder Schlechtem hergeben sollen und dass der Busen oder die Brust schlechten Gedanken, Wünschen oder sinnlichen Eindrücken verschlossen bleiben soll. — Wie in der alten Kirche derselbe Ausdruck feierliche Gebräuche bezeichnete, hat Beausobre (II, S. 791) nachgewiesen.

Das Signaculum oris war also bestimmt, zunächst verwerfliche Gedanken oder Worte zu verhindern, die der Mund als Organ des Kopfes auszusprechen hat, vorzugsweise gotteslästerliche Reden. Augustin (De morib. Manich. Cap. 11) sagt: Ad oris signaculum dicitis pertinere, ab omni continere blasphemia. Der Begriff Gotteslästerung war aber bei den Manichäern ein weitschichtiger und umfasste alles, worin irgendwie ihrer Dämonologie ein Zugeständniss gemacht wurde z. B. die Behauptung, dass der menschliche Körper von Gott geschaffen sei, war eine Gotteslästerung. Nur Ehrbares und Wahrhaftes und Reines sollte der Mund verkünden. Dann aber umfasste das Signaculum oris auch alle unreinen Nahrungsmittel, und hier trennten sich die Wahrhaftigen von den Zuhörern, während jenen ganz gewöhnliche Speisen und Ge-

tränke wie Fleisch und Wein auf das strengste verboten waren, diese sie geniessen durften. Der ausschliessliche Genuss von reinen Vegetabilien, also Feld- und Gartenfrüchte, vorzüglich Melonen, sowie Oel, Erzeugnisse, die mehr wie andere von Lichttheilchen erfüllt angesehen wurden, übte selbst auf das äussere Ansehen der Wahrhaftigen einen nachtheiligen Einfluss. Magerkeit und Blässe waren die natürlichen Folgen.

Das Signaculum manus oder manuum umfasste zunächst alle die Handlungen und Beschäftigungen, die bereits oben (s. Anm. 210), wo von dem Schädlichen des Feuers und des Wassers die Rede war, aufmerksam gemacht wurde. Auf der einen Seite waren es Handlungen, wodurch irgend eine Verletzung der Thier- und Pflanzenwelt als den Bewahrern von Lichttheilen zugefügt oder irgend eine Gewaltthat oder Ausübung von etwas Unreinem vollzogen wurde, auf der andern solche, die der Verstrickung mit der Materie Vorschub leisteten. Auch in der Beobachtung dieses Signaculum mussten nothwendigerweise die Wahrhaftigen und die Zuhörer sich trennen.

Das Signaculum sinus endlich verbot alles, was auf sinnliche Neigungen und Gedanken, vorzugsweise geschlechtliche Befriedigung hinwies, die Ehe für die Wahrhaftigen nicht ausgeschlossen, während sie für Zuhörer bedingungsweise zugelassen war. Aber auch die Heuchelei gehört hierher, die sich äusserlich zu dem Manichäismus bekannte, innerlich Hinneigung zu einem andern Glauben verbarg. — Uebel lautet freilich das Urtheil, womit Augustin (De morib. Manich. Cap. 10 — 19. Tom. I.) die Ausübung dieser Signacula wol etwas scharf brandmarkt. Er sagt (Cap. 19): Novem annos totos magna cura et diligentia vos audivi, nullus mihi electorum innotescere potuit, qui secundum haec praecepta (wie sie die drei Signacula vorschreiben) non aut deprehensus in peccato, aut certe suspicioni subditus fuerit.

218) Von diesen allmonatlich auf sieben Tage verlegten Fasten ist nicht ausdrücklich bemerkt, ob sie für die Wahrhaftigen und die Zuhörer gleichbindend waren. Wir werden von ihnen später (s. Anm. 245) noch ganz besonders zu sprechen haben. — Der Verf. geht jetzt näher auf die Gebote ein.

219) Die hier erwähnten Gebote sind reine Glaubensar-

tikel, in deren ganzen Umfang die Zuhörer kaum eingeweiht worden sein mögen.

220) Diese vier grossherrlichen Wesenheiten qualificiren recht eigentlich den höchsten Gott und als ihn selbst und seine höchsten Eigenschaften bezeichnend sind sie von der oben (s. Anm. 198) erwähnten Grossherrlichkeit, die aus den zehn Gliedern des Lichtäthers und der Lichtwelt besteht, und von den zwölf Herrlichkeiten zu unterscheiden, die dem Gott in der Lichterde beigelegt werden. S. Anm. 203.

221) Nicht unerwähnt darf bleiben, dass das höchste Wesen der König der Paradiese des Lichts, nicht des Paradieses des Lichts genannt wird, da ausser dem reinsten und höchsten Lichtraum, in dem er seinen Sitz hat, die Lichterde und der Lichtäther als untergeordnete Stufen ebenfalls zu den Paradiesen gehören. Ebenso darf die Säule des Ruhmes und Sonne und Mond, die, wie hier angedeutet wird, eine der höchsten Eigenschaften jenes Königs, das Licht bilden, nicht von dem Begriff der Paradiese ausgeschlossen werden.

222) Diese fünf Engel, die das Wesen der zweiten Eigenschaft Gottes, seine Kraft ausmachen, sind die wiederholt erwähnten fünf Glieder der Lichterde, mit denen sich der Urmensch rüstete, auch die fünf Geschlechter oder die fünf Götter genannt. Es wurde von ihnen bemerkt, dass sie in Gemeinschaft mit den fünf Gliedern des Lichtäthers, die uns alsbald wieder in anderer Beziehung begegnen werden, die Grossherrlichkeit des Lichtgottes begründen. Aus dieser Zusammenstellung geht hervor, dass sie als Lichtwesen eine ganz besondere Thätigkeit und Stellung in der Reihe der himmlischen Heerschaaren einnehmen. Bemerkenswerth ist ihre doppelte Qualification als Götter und Engel, beide insofern ein Begriff, als sie der göttliche Abglanz des Lichtgottes sind und so in ihrer göttlichen Eigenschaft und als himmlische Wesen, wie wir auch an andern Beispielen wahrnahmen, das Prädikat Gott (wenn sie selbständig auftraten) und Engel (in abhängiger Unterordnung) führten. Wie das manichäische System neben dem obersten Dämonenfürsten andere Dämonenfürsten gelten liess, stellte es diesen neben dem höchsten Lichtgott andere Götter gegenüber. Dagegen war ihre Function immer eine und dieselbe. Sie sind die Vertreter der Macht

des Lichtgottes und bilden als solche grossherrliche Wesenheiten. Angesichts dieses Wechselbegriffs ist es einerlei, ob sie unter dem Namen untergeordneter Götter oder unter dem von Engeln erscheinen.

223) Wenn die Weisheit als göttliche Wesenheit und Eigenschaft die geheiligte Religion genannt wird, so ist diese als Ausfluss und zwar als der heiligste und reinste aus jener zu denken. Sie ist eine göttliche Offenbarung, diese geheiligte Religion, wie sie Mânî betrachtet wissen will, und der Vermittler zwischen ihm und ihr der oben erwähnte Engel Taum (s. Anm. 36), der, wie bereits bemerkt, ganz die Stelle des Engel Gabriel als Mittelsperson zwischen Gott und Muḥammad vertrat. So ist denn die bis jetzt vermisste Auctorität gefunden, auf welche Mânî sein System gründete. Er identificirt diese Religion mit der Weisheit Gottes, und wie konnte er deren göttlichen Ursprung seinen Gläubigen näher legen? Diese Weisheit wurde überdiess früher als eines der fünf geistigen Glieder oder höchsten Potenzen des göttlichen Lichtwesens bezeichnet, durch welche sich dasselbe den Menschen offenbart. Mânî's Sendung war also eine göttliche und nicht mehr und nicht weniger beglaubigt wie die aller Sektenhäupter und Stifter angeblicher Religionen vor und nach ihm. Je weniger Artikel die ganze Glaubenslehre Mânî's umfasst, wie wir sehen, um so mehr verlangt die practische Ausübung des Bekenntnisses.

224) Der Ausdruck „fünf Begriffe“, welche die Religion umfasse, bedeutet soviel als fünf Abstufungen ihrer Einweihung, also die innere Gliederung ihrer Bekenner nach den verschiedenen Graden ihrer kirchlichen Organisation oder Hierarchie, die von jener Einweihung abhing.

225) Diese wenigen Zeilen lassen uns abermals einen tiefen ungeahnten Blick in das manichäische System und in den Aufbau seiner Kirchenverfassung thun, die auf einer himmlischen aus dem Lichtreich selbst hergenommenen und die irdische Kirche mit demselben auf das engste verbindenden Einrichtung beruht. Jene fünf Begriffe oder Abstufungen führen nämlich auf die fünf Glieder des Lichtäthers, die wir uns in ihren bisher erwähnten verschiedenen Erscheinungen zu vergegenwärtigen haben. Zuerst (s. Anm. 62. 67) werden

sie als Glieder des Königs der Paradiese des Lichts genannt, jedoch in untergeordnetem Grade, da neben ihnen fünf geistige als höhere Potenzen der göttlichen Substanz aufgezählt werden. Der Sitz dieser Potenzen ist der Lichtäther, jede einzelne aber bildet eine besondere in ihrer Reihenfolge aufsteigende Welt, so dass die Welt der Einsicht als die unterste, die der Sanftmuth als die höchste und dem Sitz des Lichtgottes am nächsten gedacht wird. — Ferner werden sie neben den fünf Gliedern der Lichterde als diejenigen Wesenheiten aufgeführt, die zusammen die Grossherrlichkeit des Lichtgottes darstellen. Diese Hierarchia coelestis tritt nun mit der Hierarchia terrestris durch die geheiligte Religion in engste Verbindung und unmittelbarste Berührung und zwar auf folgende hier angegebene Weise.

Die höchste der fünf Potenzen oder Welten des Lichtäthers ist die Sanftmuth. Ihr entsprechen in der manichäischen Organisation der Kirche die Lehrer المعلّمون, die deshalb metonymisch Söhne der Sanftmuth genannt werden. Diese stehen demnach an der Spitze der Kirche und sind die in die innersten Geheimnisse der Religion eingeweihten Glieder des Priesterthums. — An sie abwärts schliessen sich die Priester المشمسون al-Muschammasûn an. Das arabische Wort bedarf der Erklärung. Entweder hängt dieses Participium mit شمس Sonne oder mit شماس Schammâs zusammen, was in der christlich-orientalischen Kirche einen Grad unter der Geistlichkeit bezeichnet. Von letzterer Beziehung müssen wir hier, so nahe sie auch zwischen den Lehrern der höhern und den Priestern der folgenden Klasse gelegt ist, absehen, da شمّاس (Plur. شمامسة Assem. II, S. 63, syr. ܡܫܡ̈ܫܢܐ ebenda II, S. 58. 78. 80, Lane III, S. 173) nur einen Diakon, قسّيس (oder قس Plur. قسوس |Assem. II, S. 63, syr. ܩܫܝ̈ܫܐ ebenda S. 58. 78. 80) dagegen einen Presbyter (Senior), also eine höhere Klasse der Geistlichkeit bezeichnet. Nun würde es ein Widerspruch sein, in der himmlischen Hierarchie von dem in der irdischen feststehenden Gebrauche des Wortes zur Bezeichnung des Ranges der Geistlichkeit abzuweichen. Dazu kommt, dass wol auch die Form شمامسة

oder شمّاسون anstatt مشمّسون zu erwarten wäre. Wir müssen also zur Sonne, die einen so hohen Rang in dem Lichtreiche des manichäischen Systems vertritt, unsere Zuflucht nehmen. Fassen wir das Participium activ, so würde es die die Sonne Anbetenden, Sonnenpriester oder Sonnenbrüder andeuten, passiv dagegen die den Strahlen der Sonne Ausgesetzten, die von der Sonne Bestrahlten, Erleuchteten. Die Sonne ist eines der Symbole des Lichtgottes oder, wie es in den vier Glaubensartikeln heisst, das Licht des Königs der Paradiese des Lichts ist die Sonne und der Mond. Die active Bedeutung Sonnenanbeter wäre, wie wir gleich hören werden, trotz ihrer Zweideutigkeit an sich zulässig, muss aber wol aus zwei Gründen der passiven nachgestellt werden. Erstens nämlich ist in mehrfacher Hinsicht (s. z. B. Anm. 232) durchaus zu leugnen, dass die Verehrung der Sonne an sich Glaubenssatz war, das Gebet wurde nur symbolisch an sie gerichtet; und zweitens weil die passive Bedeutung einen bei weitem höhern und entsprechendern Sinn gewährt. Die Vertreter dieser zweiten Klasse der Hierarchie waren die von dem Licht der Sonne Erleuchteten, Durchdrungenen, insofern sie sich was in ihren Kräften stand der reinen Lichtwelt zuwendeten. Doch wollen wir nicht verschweigen, dass die Manichäer durch die gegen die Sonne hin gerichteten Gebete leicht Veranlassung geben konnten als Sonnenanbeter, wie es deren noch heute in Mesopotamien unter dem Namen Schemsîje gibt, verdächtigt zu werden. Und in der That letzteres widerfuhr ihnen. Augustin (Adv. Faustum Lib. XX, c. 5) sagt: Ad gyrum vestra oratio circumvolvitur — und (De haeres. c. 46): Orationes faciunt ad solem per diem, quaqua versum circumit, ad lunam per noctem, si apparet; si autem non apparet, ad Aquiloniam partem, qua sol cum occiderit, ad orientem revertitur, stant orantes. Also nach dem verschiedenen Stande der Sonne und des Mondes richteten sie an diese Gestirne ihre Gebete in fortlaufender Reihenfolge, beteten aber zu Gott, wie uns der Abschnitt über die Gebote belehren wird. Auch Augustin fand in diesen Gebeten nichts Unwürdiges mit Ausnahme der Richtung, und Alexander von Lycopolis (Cap. 5) sagt geradezu, dass sie die Sonne und den Mond nicht als Götter verehrten, sondern als den Weg

durch welchen man zu dem Lichtgott gelangt. — Zu diesen Gebeten, die also nicht an die Sonne allein gerichtet wurden, waren überdiess alle Manichäer verpflichtet und nicht blos eine kleine Anzahl, eine besondere Klasse, und so wären in activer Bedeutung alle Manichäer مشمّسون gewesen. S. Anm. 230 und 232. — Sie heissen die Söhne des Wissens und bilden die Parallele mit dem zweiten Gliede oder der zweiten Welt des Lichtäthers. — Die Presbyter قسّيسون, ein Wort, das wie الشمّاس nur von christlichen Geistlichen gebraucht wird, nehmen die dritte Stufe der Hierarchie ein und heissen die Söhne der Vernunft. Reiske (zu Annal. Musl. III, S. 598) stellt das arabische شيخ mit dem syrischen قسيس zusammen und entwickelt deren Unterschied im Gebrauch, der im Begriff Presbyter als Kirchenältester zusammenläuft, hier aber den priesterlichen Stand des Presbyter bezeichnet. — Die vierte Stufe haben die Wahrhaftigen oder die Söhne des Geheimnisses inne. Man sieht, dass diese Bezeichnung viel zu allgemein ist, als dass der Begriff der Wahrhaftigen ausschliesslich nur den Geistlichen zukäme. Es sind im allgemeinen die tiefer Eingeweihten, deren strengere Moral und geheimer Cultus sie völlig von der fünften Klasse, von der der Zuhörer oder den Söhnen der Einsicht schied und sie zu Candidaten oder Aspiranten für die geistlichen Grade machte.

Von einem Oberhaupte dieser hierarchischen Organisation ist überall hier nicht die Rede und konnte es nicht sein und war auch nicht nöthig. Diese Gliederung wurde von Mânî unstreitig selbst entworfen und als der sicherste Grundstein seines Systems hingestellt. So lange er lebte, war er selbst dieses Oberhaupt und als er starb empfahl er den Gläubigen seinen Nachfolger.

Die Glieder der Lichterde sind elementare oder physische, stehen also der sublūnarischen Welt noch am nächsten, die des Lichtäthers dagegen geistige nach verschiedenen Stufen. Heissen doch schon die gemeinen Manichäer Söhne der Einsicht. Schon dass sie sich zu der Lehre des Mânî bekannten, erhob sie weit über alle andere Menschen und gab Zeugniss

von einer höhern Erkenntniss der menschlichen Existenz und Bestimmung. Dadurch ist ihre Einsicht beglaubigt und gerechtfertigt und wie sollten sie sich nicht gehoben fühlen durch eine gegliederte Veranstaltung, die ein Reflex himmlischer Organisation war und sie zu Bürgern einer Welt machte, die dem irdischen Dasein und Genuss nur das geringste Mass zugestand.

Dass die Wahrhaftigen die Söhne des Geheimnisses heissen, hat wol seinen Grund darin, dass die Geheimlehren der Religion ihnen anvertraut waren, dass sie in ihrem Gottesdienst Gebräuche zu beobachten hatten, deren geheime Bedeutung nur ihnen bekannt war. Hierhin rechnet man gern die Taufe und das Abendmahl. Aber auch andere Dinge z. B. Fasten bildeten einen Unterschied. Sie als Auserwählte oder Eingeweihte waren die Esoteriker ihres Cultus, ohne jedoch Vertreter der Geistlichkeit, das sacerdotale genus, im allgemeinen zu sein.

Höher als diese standen die Priester, unter einander in Klassen verschiedenen Ranges geordnet. Dass die Vernunft höher steht als das Geheimniss d. h. dass die blosse Einweihung in die Geheimlehre der Religion an sich noch nicht immer höhere geistige Begabung voraussetzen lässt, dass letztere ein besonderer Vorzug ist, der nicht allgemeines Eigenthum aller Wahrhaftigen, nicht Grundbedingung ihrer Einweihung sein kann, ist eine so allgemeine durch die Erfahrung beglaubigte Wahrheit, dass die volle Berechtigung zu dem Stufenunterschiede zwischen den Söhnen des Geheimnisses und den Söhnen der Vernunft nicht zweifelhaft sein kann.

Mit Recht werden die von den Strahlen der Sonne Erleuchteten als zweithöchste Klasse die Söhne des Wissens vorzugsweise deshalb genannt, weil sie recht eigentlich durch ihre Erleuchtung d. h. durch die höchstmögliche Reinheit ihres geistigen Lebens als Vorbild für die übrigen Manichäer zeigten, wie ihr Wissen oder ihre Erkenntniss und Ueberzeugung sich in ihrem Leben auch äusserlich kundgab. — Am höchsten standen die Söhne der Sanftmuth oder die vorzugsweise Lehrer genannten. Zu alle den Eigenschaften, die den einzelnen übrigen Rangordnungen inwohnen mussten und sich in den Lehrern vereinigten, trat bei diesen die Sanftmuth, der Seelenadel der Gesinnung, die sich in schonender Liebe aussprach, hinzu. Kopf und Herz

sollten hier auf der rechten Stelle sein und die Vollkommenheit eines wahren Manichäers das Gebäude krönen, das Mânî durch sein System nach aussen und nach innen aufgeführt wissen wollte, und in dem sich der Lichtäther und seine Welten d. h. die himmlische Hierarchie schon hier auf Erden abspiegeln sollte.

Sehen wir nun von dem Bilde ab, das unser Berichterstatter in seinen fünf Begriffen von der hierarchischen Organisation des Manichäismus entwirft und suchen wir zur Vergleichung die Mittheilungen über dieselben bei den christlichen Kirchenvätern auf, so finden wir dieselben Abstufungen mit wenig Abweichungen in den einzelnen Ausdrücken wieder. In De haeres. Cap. 46 bei Augustin heisst es: Ipse Manichaeus duodecim discipulos habuit ad instar apostolici numeri, quem numerum Manichaei hodieque custodiunt. Nam ex Electis suis habent duodecim, quos appellant magistros et tertium decimum principem ipsorum: Episcopos autem septuaginta duos, qui ordinantur a magistris; et presbyteros, qui ordinantur ab episcopis. Habent etiam episcopi diaconos. Jam ceteri tantummodo Electi vocantur*).

Wir begegnen hier einem Princeps, einem obersten Kirchenfürsten, der Mânî so lange er lebte selbst war. Unser Verf. gibt diesem Princeps später den Namen Imâm und seiner Würde den des Imâmats, und hat als Muslim völlig Recht, da die Gemeinde der Muslimen unter einem unumschränkten Herrscher, der nur einer sein kann, nach kanonischem Recht und apostolischem Gesetz stehen und stehen müssen. Er konnte also passend den obersten Kirchenfürsten der Manichäer mit dem muhammadanischen Imâm vergleichen. Doch wurde er später durch den Ausdruck رئيس Vorstand und رياسة verdrängt. Daraus erfahren wir aber noch immer nicht, ob auch wörtlich der Ausdruck Imâm und Imâmat schon von Mânî und seinen ersten Schülern oder ob derselbe erst später zur Bezeichnung dieser Würde gebraucht wurde. — An diesen Princeps reihen sich die zwölf Schüler Mânî's an, deren

---

*) Vgl. Baur S. 297. — Dagegen S. 304 und 305 [43]) über das Abweichende der fünf Grade, zu denen die Auditores nicht wie hier gezählt werden.

Nachfolger sie schon zur Zeit Augustins Magistri also Lehrer معلمون nennen und deren Zahl derselbe nach der Zahl der Apostel Christi gewählt glaubt — und an diese zweiundsiebzig Bischöfe Episcopi, was die مشمسون sein würden. Ihnen folgen die Presbyteri قسيسون, die von den Bischöfen ordinirt werden. Die Diakonen, die den Bischöfen beigegeben sind, bilden keine besondere Klasse; dagegen alle übrigen Electi, welche die Stelle der Wahrhaftigen الصديقون einnehmen, genannt werden. Und so bleiben denn als fünfte Klasse, die Augustin nicht weiter besonders aufführt, die Auditores übrig. Man sieht aber aus dieser einfachen Aufzählung, dass ihm die Beziehung dieser manichäischen Hierarchia terrestris zur himmlischen Hierarchia völlig unbekannt war.

Die Frage, ob die Zahl zwölf der Lehrer und die von Augustin angegebene Zahl zweiundsiebzig der Bischöfe, von denen unser Verf. nichts weiss, auf christlichem Ursprung beruhen und der Zahl der Apostel und der Jünger Jesu (70 oder 72) nachgebildet sind, oder ob diesen Zahlen astronomische Beziehungen zu dem Thierkreis und den diesem zur Seite stehenden Gestirnen zu Grunde liegen (s. Baur S. 299 flg.), lassen wir als unserm Berichterstatter fern liegend bei Seite und glauben nur daran erinnern zu müssen, dass diese fünf Stufen der Kirche der kosmischen Ordnung des Lichtäthers, des Sitzes eines astronomischen Typus, entsprechen.

Ganz dieselbe Gliederung findet sich bei den Katharern des 12. Jahrhundertes: Dreizehn Vorsteher der ganzen Sekte (Magistri), von denen einer die Stelle eines Papstes vertrat. Unter diesen standen siebzig Bischöfe, die über die einzelnen Gemeinden gesetzt waren, wogegen jene zwölf meistens herumreisten und die Oberaufsicht führten. Ferner hatten sie Presbyter, die den einzelnen Bischöfen in ihren Diöcesen beigesetzt waren, Diakonen und Diakonissen, endlich Missionäre, herumreisende Glaubensboten, um ihre Lehren zu befestigen und auszubreiten.

226) Die sämmtlichen zehn Gebote, deren Erfüllung Mânî seinen Anhängern als Pflicht auferlegte, machen ihrem Urheber Ehre und zeigen, dass er vielfach mit seiner Umgebung brach. Gleich das erste Gebot dem Götzendienst zu entsagen beweist

seine höheren Begriffe von der Gottheit, und dass sein Vater, der wie andere den Götzentempel in Madaïn täglich besucht hatte, ein treuer Anhänger zunächst der Mugtasila geworden war. Die Anbetung von Götzen musste dem Mânî infolge seines Systems eine Todsünde sein, und eine reinere Moral war es, wenn er als zweites die Lüge verbot. Das dritte, Entsagung des Geizes, ist um so mehr hervorzuheben, weil die Vorwürfe der Härte gegen die Armen, scheinbar mit Recht und dennoch völlig unbegründet, in starken Ausdrücken gegen die Manichäer von ihren Widersachern, darunter wiederholt von Augustin, geschleudert wurden. Es heisst bei ihm (De morib. Manich. Lib. II, Cap. 15): Hinc est, quod mendicanti homini, qui Manichaeus non sit, panem, vel aliquid frugum, vel aquam ipsam, quae omnibus vilis est, dari prohibetis, ne membrum Dei, quod his rebus admixtum est, suis peccatis sordidatum a reditu impediat — und (Cap. 16): Quae cum ita sint, etiam panem mendicanti dare prohibetis: censetis tamen propter misericordiam, vel potius propter invidiam nummos dari. Quid hic prius arguam, crudelitatem an vecordiam? Das alles lautet sehr hart und gleicht einer Verleugnung des obigen Gebotes. Letzterem gemäss war es keineswegs Geiz, was die Manichäer bewog, den darum Bittenden nicht einmal Brod oder Wasser zu gewähren. Augustin selbst gibt in der ersten Stelle einen Grund an, der die Manichäer an diesen Act der Wohlthätigkeit verhinderte. — In allem was der Erde entsprang, in den Vegetabilien wie im Wasser, glaubte man Lichttheile gebunden, die nur durch Genuss von Wahrhaftigen gelöst werden konnten. Musste es also nicht als etwas Strafbares betrachtet werden, machte man durch Hingabe dieser Lichttheile oder eingekerkerten Seele an Nicht-Manichäer ihre Rückkehr unmöglich. Augustin sagt an der oben angeführten Stelle weiter (c. 15.): Cibi, qui de frugibus et pomis parantur, si ad sanctos, id est, ad Manichaeos veniant, per eorum castitatem et orationes, et psalmos, quicquid in eis est luculentum et divinum purgatur, id est, ex omni parte perficitur, ut ad regna propria sine ulla sordium difficultate referatur. Herrschte hingegen nicht die grösste Freigebigkeit gegen die Auserwählten, die, da sie selbst in der äussersten Dürftigkeit lebten, zum Wegschenken nicht das geringste besassen? Ebenso waren die Manichäer unter

sich gewiss wohlthätig, zumal die Zuhörer durchaus nicht auf Erwerb von Reichthümern angewiesen waren, kein Haus bauen und keinen Baum pflanzen sollten, um sowenig als möglich sich in dieser Welt einzubürgern. Augustin selbst sagt, dass sie den Nicht-Manichäer Geld — und gewiss auch noch andere Dinge, in denen kein Lichtstoff vorhanden war, wie Kleider, Fleisch u. s. w. — als Almosen zu geben durchaus die Freiheit hatten. Also nur Gründe, die in ihrem System lagen, beschränkten die Wohlthätigkeit nicht an sich, sondern nur in der Art und Weise, wie sie dieselbe üben durften. Uebrigens da obiges Gebot, Vermeidung des Geizes, als ein unbedingtes, Manichäern wie Nicht-Manichäern gegenüber, feststeht, bedürfen sie auf ihrem religiösen Standpunkt keiner Rechtfertigung gegen die Vorwürfe der Härte und des Mangels an Erbarmen. Doch war gerade diese so tief in die äussere Welt eingreifende allgemein menschliche Pflicht des Wohlthuns, wenn sie nicht auf die gewöhnliche Weise geübt wurde, ein scheinbar höchst begründeter Angriffspunkt zu Verdächtigung und schwerer Anklage Andersgläubigen gegenüber.

Ein ferneres Gebot war nicht zu tödten. Nun, wir erfuhren bereits, dass Fleisch auf mässige Weise zu essen allein den Zuhörern, keineswegs aber den Wahrhaftigen nachgelassen war. Nur durften auch jene die Thiere nicht selbst tödten, sich aber wol durch Vertilgung gegen Ungeziefer schützen, das den Körper beschmuzte. Augustin (De morib. Manich. Lib. II, Cap. 17) sagt in dieser Beziehung: Quid quod a nece animalium nec vos ipsi in pediculis et pulicibus et cimicibus temperatis? Magnamque hujus rei defensionem putatis, quod has esse sordes nostrorum corporum dicitis. Das Unrecht, was durch Entziehung des Lebens eines andern Geschöpfes begangen wurde, war aus vielen Gründen ein nicht zu entsündigendes. S. Baur S. 252 ffg. 284. 425. 446.

227) الكبر ist ebenso von تعليم abhängig wie العلل und könnte schon deshalb nicht absolut stehen, weil ihm ein Wort wie ترك oder etwas ähnliches vorangehen müsste. — Vorwände sind hier alle Umgehungen der Wahrheit durch Ausreden, trügerische Angaben, falsches Zeugniss, wie es im achten Gebot unseres Katechismus heisst: Du sollst nicht

falsch Zeugniss reden wider deinen Nächsten. Es war also verboten die Vorwände und die Zauberei zu lehren d. i. beschönigende Behauptungen durch Lehren geltend zu machen, darunter solche, auf welchen die Zauberei beruht und wodurch sie gerechtfertigt und begründet wird. Schon oben (Anm. 210) ist die Ursache angegeben, weshalb sich die Wahrhaftigen der Zauberei enthalten sollten. Hier wird dasselbe Gebot an alle Manichäer gerichtet, sie auf das strengste von sich als Lehrende und Lernende fern zu halten. Daraus aber ein besonderes Gebot zu machen, war in jener Zeit des Aberglaubens und der Anwendung von Zaubermitteln, durch welche man noch heute Unglaubliches im Orient zu erreichen sucht, um so nothwendiger, als die Zauberei von Ḥawwâ her dem Manichäer für die gefährlichste dämonische Kunst gelten musste. Mânî hatte also volle Ursache sich angelegen sein zu lassen, seine Anhänger vor dem Einflusse derselben und ihrer Verführung zu bewahren. Man möge nun den Gesammtinhalt dessen prüfen, was Beausobre (II, S. 799) in dem Capitel De la Magie imputée aux Manichéens zusammengetragen hat.

228) Das Festhalten doppelter Gedankenrichtung, was hier als Zweifel in der Religion gedeutet wird, hiess oben (s. Anm. 210) Heuchelei und ihr wie der Zauberei zu entsagen galt als Bedingung, um unter die Schaar der Wahrhaftigen aufgenommen zu werden. Die Doppelzüngigkeit also und die Doppelherzigkeit sollte den Manichäern fern bleiben, jeder Scheinheiligkeit, die sich äusserlich zum Manichäismus bekannte, innerlich aber einem andern Glauben huldigte, vorgebeugt werden. Diese Heuchelei mochte zu Mânî's Zeit, wo sich das Christenthum auch in jenen Gegenden, in denen Mânî seinen Glauben verkündete, immer mächtiger entfaltete, und der Kampf mit dem Heidenthum manche Doppelsinnigkeit zu erzeugen Gelegenheit gab, eine nicht ungewöhnliche Erscheinung sein.

229) Die Schlaffheit und Mattigkeit im Handeln, von der sich fern zu halten das letzte Gebot befiehlt, bezieht sich auf die ganze Werkthätigkeit eines Manichäers. Er soll wie in seinem innern geistigen Leben, so in seinem äussern keine Lauheit zeigen, es soll dasselbe sein Denken und Wollen und die feste Ueberzeugung seines Glaubens offenbaren und die

Reinheit seiner Gesinnung sich in der Ausübung der manichäischen Tugend offenbaren, Eifer in Erfüllung der Pflichten gegen die Wahrhaftigen und unter einander und in Vollziehung ihrer Arbeiten, kurz das ganze körperliche Leben, wie wir es nennen wollen, muss von dem geistigen Zeugniss geben und für immer vor schlaffer Gleichgiltigkeit und Mattherzigkeit schützen.

Auch Schahrastânî (S. 192) kennt zehn Gebote der Manichäer und stimmt in den sieben ersten und dem zehnten wörtlich mit unserm Verf. überein. An die Stelle der übrigen setzt er die Entrichtung des Zehnten der Güter, und die Aufforderung zur Wahrheit. Diese enthalten theilweise einen Commentar unsers Verfs. In der Aufforderung zur Wahrheit d. h. zum Glauben an den wahren Gott (s. Anm. 237) und zum Bekenntniss seiner wahren und reinen manichäischen Lehre gibt sich die feste glaubensvolle Ueberzeugung kund, die jede Doppelsinnigkeit ausschliesst, und in der Entrichtung des Zehnten und dessen Steigerung durch Fleiss das werkthätige Leben. — Hinsichtlich des Gebets lässt sich unser Verf. weitläufiger aus.

230) Es heisst hier das Gebot der vier oder sieben Gebete, während Schahrastânî nur vier am Tage und in der Nacht zu vollziehende Gebete الصلوات الاربع فى اليوم والليلة kennt. Auch ist bei unserm Schriftsteller ein Unterschied oder eine Motivirung der vier oder sieben Gebete nicht weiter angedeutet oder hervorgehoben; im Gegentheil, nur von den vier Gebeten ist ausführlicher die Rede und genau die Zeit ihrer Abhaltung bezeichnet. Dass das Gebet bei den Manichäern eine ausserordentlich hohe Geltung hatte, zeigt ihr ganzer Gottesdienst, dessen Hauptbestandtheil das Gebet ausmachte und der keine andern Opfer kannte als das Gebet, das er an kein Idol und an Sonne und Mond nur in seiner körperlichen Stellung richtete, während er allein zu seinem Gott betete. Unser Verf. theilt uns als der erste den Hauptinhalt dieses täglichen Gebetes mit, wodurch eine Menge Vermuthungen und Ansichten über diesen Theil des manichäischen Gottesdienstes beseitigt werden. Auch ist gerade dieses Kapitel eines von denjenigen, über deren nähere Kenntniss wir bisher völlig im Dunkeln gelassen waren. Selbst Augustin,

der neun volle Jahre mitbetete, hat uns den Inhalt von keinem der Gebete der Zuhörer hinterlassen, und doch müssen wir annehmen, da dieselben zu den allgemeinen zehn Geboten gerechnet werden, dass sie auch für diese verbindlich waren.

231) Die Vorbereitung zum Gebet bestand also darin, dass der Manichäer sich jedesmal aufrechtstehend mit laufendem Wasser oder mit etwas Anderem rieb d. i. reinigte. Das scheint ein Widerspruch mit dem Vorwurf zu sein, dass die Manichäer den darum Bittenden nicht einmal Wasser reichten. Doch finden wir in unserer Stelle selbst die Lösung dieses Widerspruches. Der Verf. sagt ausdrücklich mit laufendem Wasser, worunter alles in dem Sinne des Manichäers nicht zum Trinken zulässige oder geeignete Wasser zu verstehen ist, daher nicht mit Brunnen- oder in Behältern gesammeltem Quellwasser, das als ein Erzeugniss des Bodens Lichttheile in sich hielt, während der Regen für den Schweiss der am Firmament gefesselten Dämonen betrachtet wurde. Dessenungeachtet konnte von dem fliessenden Wasser, das vorzugsweise durch Regen gewonnen wird, der Ueberfluss des Quellwassers, dem ja überhaupt die Flüsse und Bäche ihren Ursprung verdanken, nicht geschieden werden, und es bleibt noch immer der Anstoss übrig, dass der Manichäer, wenn er sich mit diesem fliessenden Wasser auch nur rieb und nicht eigentlich wusch, immerhin, so ganz äusserlich es auch sein mochte, mit einem Ausfluss der Dämonen in Berührung kam. Doch scheint in dieser Beziehung kein tiefergehendes Bedenken obgewaltet zu haben, zumal man, wie bemerkt wurde, das trübere Regenwasser von dem reinen Quellwasser, wodurch das Nachtheilige des erstern gemildert wurde, nicht auszuscheiden vermochte. Dadurch fällt auch ein neues Licht auf das was oben von dem Schädlichen des Feuers und des Wassers, die sonst als reine Elemente — man denke an Sonne und Mond — gelten, angedeutet wurde. Wenn nun Mânî's Vater durch eine höhere Stimme aufgefordert wurde, sich an die sich Waschenden al-Mugtasila anzuschliessen, so darf man annehmen, dass von dem Princip der Reinigungen dieser Sekte, die vom Waschen als einem Hauptthei1 ihres Cultus den Namen erhielt, etwas auf die Manichäer überging. Nur trat hier die erwähnte Modification ein. Unstreitig glaubten die Mugtasila durch die Waschungen ihren Gott zu verehren, ja

Epiphanius bemerkt geradezu, dass die Sampsäer oder Elkesaeer, die mit den Mugstasila in eine Sekte zusammenfallen, das Wasser an sich göttlich verehrten, weil das Leben daraus fortgepflanzt werde. S. Chwolsohn's Ssabier I, S. 118. — Die Ausgleichung dieser ganzen manichäischen und nichtmanichäischen Wassertheorie müssen wir der Ausführung des Systems überlassen; hier sollten nur einige Winke zur Erläuterung unseres Schriftstellers gegeben werden. Es wird bei ihm hinzugefügt „oder mit etwas Anderem"*), wodurch garnicht weiter Wasser, sondern etwa Sand, Erde, Staub, Kalk u. s. w. als Reinigungsmittel bezeichnet wird, wie ja die Muhammadaner noch heute aus Mangel an reinem und hellem Wasser oder auf Reisen sich dieses Ersatzes bedienen dürfen. Zugleich ist durch unsere Stelle ein weiterer Vorwurf beseitigt, der der Unreinlichkeit, den man den Manichäern wegen ihrer Schonung des Wassers machen zu müssen glaubte. Da diese Abreibung viermal des Tages erfolgte, so ist schon hierdurch sattsam für die den Orientalen so nöthige und angewohnte Reinlichkeit gesorgt. Petrus Siculus (Ausg. von Matthäus Roder S. 33) bemerkt allerdings, dass sie keine Bäder hatten. Der Grund dafür liegt ebenso nahe wie für verweigerte Abreichung von Trinkwasser an den Dürstenden. Es heisst in den Acta disputationis (S. 16): Si quis laverit se in aqua, animam suam vulnerat. Dasselbe Verbot sich mit Wasser zu waschen الغسل بالماء bespricht auch Eutychius (I, S. 520). — Vgl. Mosheim S. 852.

232) Das zweite Erforderniss der Vorbereitung zum Gebet ist die Richtung und zwar in aufrechtstehender Haltung an das grosse Licht oder, wie der Text sagt, an den grössten leuchtenden Körper d. i. an die Sonne. S. Anm. 225. Zur weitern Begründung, dass die Sonne an sich nicht Gegenstand der Verehrung durch das Gebet war, dass man also an sie selbst das Gebet nicht richtete, darf der Leser nur darauf

*) او غيره könnte auch heissen „oder mit anderem", nämlich als fliessendem Wasser, was nichts anderes als in Lachen, Teichen u. s. w. stillstehendes Wasser andeuten könnte. Das würde ein blosser Gegensatz und somit sinnlos sein.

achten, ob in den folgenden Gebeten selbst die geringste Spur des Gegentheils dieser Behauptung bemerkbar ist.

233) Das Dritte, was geschehen muss vor dem Gebet, ist das Niederfallen ganz so wie bei dem Muhammadaner, der gewisse Suren oder Stellen aus ihnen nicht anders hersagen oder anhören darf als mit dem Gesicht nach Mekka gerichtet und niedergeworfen. Was der Manichäer bei diesem ersten Niederfallen sagt, ist nur eine Anwünschung, keine Anrufung, und betrifft zunächst den Gesandten des Lichts, den Paraklet, der kein anderer als Mânî selbst ist (s. Anm. 56). Er heisst der Führer*) als Gründer seiner Sekte und der Leuchtende als Lehrer, was an Ev. Joh. 1, 9, erinnert: ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, während die andern Bezeichnungen seine himmlische Berufung andeuten.

234) Seine Engel d. h. die Engel des Lichts. Es sind die hier unter dem Namen der Hüter bezeichneten Lichtwesen oder Engel mit den Lichtheeren ebenso zusammengestellt, wie früher (s. Anm. 142. 143) und diese letztern finden sich (s. Anm. 89) zunächst mit den fünf Welten parallelisirt. Sie heissen die leuchtenden als Wesen der Lichterde, und insofern sie den Schutz der Lichtwelt gegen die finstere Welt vertreten, also die Grenze ihres Reiches zu hüten haben, ist die Bezeichnung eine entsprechende und ihre Function durch dieselbe erklärt. Auch ist dadurch motivirt, warum sie mit Mânî zuerst genannt werden. Dieser als Abgesandter des Lichtgottes ist die nächste verbindende Mittelsperson zwischen der obern und der untern Welt, und die hütenden Engel und die Heerschaaren sind die räumlich zwischen den beiden Welten ebenfalls nächsten Bewohner des himmlischen Lichtreiches.

Mit dieser Anwünschung oder dem ersten Niederfallen ist der Anfang des Gebetes gemacht und der Betende hat sich aus seiner niedergeworfenen Haltung wiederum in aufrechtstehende Stellung zurück zu versetzen, wie nach jeder Niederwerfung, welche die einzelnen Theile des Gebetes begleitet.

---

*) Der Ausdruck Führer anstatt Gesandter und führen, wohin richten anstatt senden scheint besonderer Sprachgebrauch Mânî's und der Manichäer gewesen zu sein. So sagt Fortunatus (Disputat. I, §. 3): Profitemur, Deum salvatorem sui similem direxisse (anstatt misisse).

235) Der zweite Theil des Gebetes ist ein an Mânî gerichteter hymnenartiger Anruf, der aber nichts enthält als Prädikate, ein Ausfluss seiner himmlischen Sendung. Er heisst auch hier unser Führer und der Leuchtende (s. Anm. 233) ganz im Einklange mit dem Lichtreiche, dessen Verkündiger und Bote er ist.

236) Wurzel der Erleuchtung wird Mânî genannt als der, der den Grund legte zur Erleuchtung der Gemeinde, als der, der zuerst seine Gläubigen mit der Religion des Lichtreiches bekannt machte. Das Bild vom Baume ist durchgeführt. Es heisst in der Anrufung weiter „du Zweig des Lebens“ oder wie andere wollen „du Zweig der Ehrbarkeit (الحياء statt الحياة)“ d. i. der fleckenlosen Reinheit und Unbescholtenheit. Halten wir die andere Lesart „du Zweig des Lebens“ fest, so würde der Ausdruck soviel heissen als der Zweig, der seinen Gläubigen das geistige Leben spendet und sie beschattet, womit der letzte Theil des Bildes „du grosser Baum, der du ganz Heilmittel bist“ d. h. der du deine gläubige Gemeinde zur Heilung jeglichen Schadens führst, recht wol stimmen würde. Dazu kommt ein weiterer Grund, der für diese Lesart spricht und in dem fortschreitenden Bilde liegt: Du bist der Gründer der Lichtreligion, in die du deine Gläubigen einweihest, der Spender ihres geistigen Lebens, in dem sie das Bekenntniss ihres Glaubens durch die That ihr Leben lang bekunden, und als ihr Führer sie von der Sünde heilst, durch welche sich ohne dich der Mensch beflecken und ewig unglücklich machen würde.

237) Die dritte Anrufung ist an den Lichtgott selbst gerichtet, der hier der grosse Gott, der Vater der Lichter und ihr Element d. h. der Schöpfer der Lichtwesen und ihr Urgrund heisst. Dass er der grosse Gott und sein ganzes Wesen die Grossherrlichkeit genannt wird, daran wurde bereits oben (s. Anm. 203) erinnert. Unter den Welten sind die der Lichterde und des Lichtäthers verstanden, von denen ebenfalls das Nöthige oben wiederholt bemerkt wurde. Diese wären zwar von Ewigkeit her mit dem Lichtgott vorhanden, aber er berief sie als Theile seines Lichtreiches, während er das Reich der Finsterniss, das sich nicht berufen liess, bekämpfte. Der Niedergeworfene kündigt sich in diesem Theil des Gebets als

einen Flehenden an, welcher nicht nur den Lichtgeist an sich und allein preist, sondern auch alles was von diesem ausgeht und sich zu seinem Reiche bekennt, wie seine himmlischen Heerschaaren und seine Gerechten, über welche das Nähere Anm. 166 nachzusehen ist. — Oben (s. Anm. 132) war von الكلم الطيب, dem reinen Wort, die Rede, das von der Erde der Frommen oder Gerechten zum Lichtreich hinaufsteigt, hier von der Rede, die vom Himmel herabkommt, die durch Mânî offenbarte Lehre, durch welche der Lichtgott zu den Menschen spricht. — Das Wohlgefallen ist die göttliche Gnade. — Die Worte „Gott ist ganz Wahrheit" erklären das Gebot bei Schahrastânî (S. 192) الدعاء الى الحق die Aufforderung zur Wahrheit (s. Anm. 229) d. i. zu dem Glauben an den wahren wirklichen Gott, der von Natur und wirklich das ist, was von ihm gesagt wird, und an seine wahre Lehre. Auch bei den Muhammadanern wird Gott oft die Wahrheit الحق genannt, und vielfach erinnert die ganze Stelle an Aussprüche der H. Schr., wie Joh. 14, 6: Jesus spricht zu ihm: Ich bin der Weg, und die Wahrheit und das Leben, und ebenda 1, 4. 14. 11, 25. u. s. w. Der Lichtgott heisst auch hier ganz Leben d. h. die Quelle, der Grund des reinen Lebens in dieser und in der künftigen Welt. Man sieht, Mânî hat absichtlich sich jener Ausdrücke bedient und auch hierdurch die Annahme gerechtfertigt, dass seine Lehre dem Christenthum nicht fern stand. — „Gott ist ganz Gerechtigkeit oder Frömmigkeit" soll seine Vollkommenheit, seine Heiligkeit andeuten.

238) Der Zusatz „und allen Heeren" findet sich nur in L. V. und scheint trotz der theilweisen Wiederholung in der fünften Niederwerfung durch den ganzen Zusammenhang gerechtfertigt, zumal auch schon bei den vorhergehenden Niederwerfungen die Heere wiederholt angerufen werden, nur dass an einzelnen Stellen besondere Abtheilungen dieser himmlischen Lichtwesen gedacht werden müssen, die auch hier Götter und Engel genannt werden. Doch sind in diesem Hymnus unter jenen unstreitig die in der himmlischen Rangordnung höchsten und mächtigsten Wesen zu denken, die den Lichtgott umgeben. Das Lichtprincip Mânî's ist überall eine Vielheit in der Einheit, insofern jenes in den verschiedensten Gestalten und Wesenheiten zur Erscheinung kommt, bald als

Person, bald als Reich, bald als Inbegriff von Einzelwesen, welche Götter, Engel, Lichter, Heere, Welten, Glieder, Geschlechter u. s. w. genannt werden. Deshalb ist ja auch das System Mânî's ein pantheistisches genannt worden, und, wie Baur (S. 42) sagt, mit Recht, insofern der Name des Pantheismus da angewandt wird, wo alles was zum göttlichen Reich gehört auch göttlichen Wesens und alles eine Substanz und Modification derselben Substanz ist. — Jene Götter sind hier unter den Lichtwesen zuerst genannt. Ihnen folgen die erleuchtenden, die Licht verbreitenden Engel, wie in dem folgenden Hymnus die Götter bezeichnet werden, und die Lichter alle, wobei man allerdings zunächst an Sonne und Mond denken könnte neben den ihnen an Reinheit nächsten Gestirnen. Doch sind letztere wegen der ihnen eigenen Beimischung von mehr oder weniger Materiellem schwer zulässig und Sonne und Mond allein zu wenig. Auch wäre der Zusatz „welche von dem grossen Gott sind“ nicht zu rechtfertigen. Es sind also die einzelnen Lichtwelten zu denken mit ihren Insassen, die uns hier als Lichter d. h. als Lichtgestalten entgegentreten.

239) Die fünfte Niederwerfung gilt den Lichtwesen, die sich beim Kampfe mit dem Reiche der Finsterniss unmittelbar betheiligten und diesen Kampf bis zur völligen Befreiung alles geraubten Lichtstoffes unaufhörlich fortsetzen. Sie sind uns aus dem Vorhergehenden in ihren einzelnen Functionen bekannt.

240) Der Zusatz zu den übrigen Prädikaten des Lichtgottes in der sechsten Anrufung „welcher gekommen ist von den beiden Wissenschaften“ bietet insofern einige Schwierigkeit, als sich nur vermuthen lässt, welches diese beiden Wissenschaften sind. Oben (s. Anm. 166) werden die Wissenschaft d. h. die Erkenntniss oder Unterscheidung des Guten und Bösen und die Gerechtigkeit d. i. ein gerechter frommer Lebenswandel als die beiden Mittel genannt, durch welche Adam vor dem dämonischen Einfluss bewahrt werden soll. Jesus lehrte ihn diese Wissenschaft und diese Gerechtigkeit. Wird nun von dem Lichtgott gesagt, er komme von den beiden Wissenschaften, so kann diess zunächst räumlich gedacht nichts anderes heissen, als der Gott, indem er von den beiden Wissenschaften, deren höchste Vollkommenheit gleichsam seinen Thron umgibt, herkommt, nimmt sie zu seinem Ausgangspunkt, bezieht also alles auf sie zurück und

macht die Erreichung des ewigen Heils von dem Festhalten an ihnen abhängig. — Später (Anm. 295) werden dieselben beiden Wissenschaften unter der Religion und Gerechtigkeit als die beiden Kleinode oder Pfänder erwähnt, die der kämpfende Zuhörer zu hüten hat. Es wird ihnen wiederholt die höchste Bedeutung beigelegt und aus dieser Wiederkehr ergibt sich wenigstens, dass man nicht ohne Grund auch hier bei diesen beiden Wissenschaften an jene Beziehungen zu denken hat. Hiermit ist zu vergleichen, was Gott zu Zoroaster sagt: Cujusvis excellentia non est in divitiis, sed in scientia et morum praestantia — non in origine et stirpe, sed in scientia et virtute (s. Hyde S. 504).

Alle Codices lesen hier unverändert العلمين und es ist mehr als gewagt und durch nichts gerechtfertigt, wollte man العالمين an dessen Stelle setzen. Und doch hat von Hammer-Purgstall wirklich Welten übersetzt, obwol ohne nach einem Grunde dieser Uebersetzung zu fragen. Und welches sollen diese Welten sein, von denen der Lichtgott kommt? doch wohl die Paradiese, seine ewige Wohnung. Der Satz würde also nur auf seine anfanglose Existenz Bezug nehmen. Allein sämmtliche Codices sind gegen diese Annahme und der ganze Gedanke würde bedeutungslos sein. — Ueber den Ausdruck Vater der Grossherrlichkeit s. Anm. 203.

241) Das jedesmalige Gebet verlangt demnach zwölf Niederwerfungen und wie der Verf. hinzufügt zehn Gebete. Er sagt aber nicht, ob diese in einer Wiederholung der zwölf Niederwerfungen bestehen. Und nach diesen zehn Gebeten folgt ein anderes Gebet. Es sind übrigens diese Anrufungen mehr Hymnen oder Lobgesänge als Gebete.

242) الزوال beginnt mit dem Augenblick, wo die Sonne nach Ueberschreitung der Mittagslinie sich dem Untergange zuwendet. Vgl. H. Chalfa VI, S. 98 und VII, S. 830. 901.

243) L. V. haben hier falsch العتمة, was dadurch erklärlich wird, dass in beiden Codices die Worte الشمس bis المغرب fehlen.

244) Schon oben (s. Anm. 161) wurde des Heilverkünders gedacht, und wir haben die Angabe, dass das erste Gebet von ihm genannt wird, so zu verstehen, dass es alle zwölf

Niederwerfungen in sich begreift. Man könnte sich zu der Annahme geneigt fühlen, sich unter ihm den Engel Taum zu denken, der dem Mânî die Lehre offenbarte, durch welche das ewige Heil erlangt werden konnte. Freilich findet sich in den mitgetheilten Anrufungen keine an ihn besonders gerichtete, dagegen an Mânî, dem der Engel das Heil verkündete, und insofern hierdurch die Heilsverkündigung im allgemeinen angedeutet wäre, könnte man die Benennung motivirt finden. — Doch ist das Ganze wol so aufzufassen, dass zu den vier Gebetzeiten jene sämmtlichen zwölf Niederwerfungen und elf Gebete zu verrichten waren, so dass was oben vier Gebete genannt ist eigentlich die zu den vier Gebetzeiten zu verrichtenden Gebete heissen sollte. Nun steht dabei oder sieben, was nach dieser Annahme nichts anderes andeuten könnte, als dass die Auserwählten anstatt vier Gebetzeiten sieben zu beobachten hätten, oder dass an gewissen Festtagen sieben Gebetzeiten abzuwarten wären. Das erste Gebet hiesse also die zu der ersten Gebetzeit zu verrichtenden Gebete. Diesem gab man vorzugsweise den Namen des Gebets des Heilverkünders, unter dem ich zwar oben (Anm. 161) einen besondern Engel verstanden wissen will, während ich hier an den Engel Taum erinnerte; allein mir scheint doch viel näher zu liegen, dass man sich darunter Mânî zu denken habe, der auch bei der ersten Niederwerfung angerufen wird, und deshalb wol Veranlassung zur Benennung der zur ersten Gebetzeit abzuhaltenden Gebete von sich geben konnte. Dieser Deutung steht allerdings der Einwurf entgegen, dass an der ersten Stelle von einer Zeit die Rede ist, wo Mânî noch nicht der gegenwärtigen Welt angehörte; allein wer steht dafür, dass Mânî nicht selbst und ihm nach dessen Anhänger seine Präexistenz behaupteten? Weniger spricht mich die Auffassung an, nach welcher von den elf Gebeten oder Anrufungen zu gewissen Gebetzeiten vier, zu andern sieben zu verrichten wären, obwol die Zahlen passend in einander aufgehen.

245) Es ist nach unserm Verf. kein Zweifel, dass die Manichäer wöchentliche, monatliche und jährliche Fasten innehielten. Von den monatlichen Fasten wusste man bis jetzt ebenso wie von den jährlichen, die man ahnte, nichts Näheres, von den wöchentlichen, dass es der Sonntag und Montag war, und zwar so, dass die sonntägigen Fasten für alle Manichäer,

Zuhörer und Wahrhaftige, die montägigen nur für die Wahrhaftigen verbindlich waren. Theils Augustin, theils der Papst Leo der Grosse sind die Zeugen für letztere Annahme zugleich mit unserm Verf. Augustin Epist. CCXXXVI. ad Deuterium sagt: (Auditores) die quoque Dominico cum illis (Electis) jejunant, et omnes blasphemias cum illis credunt, und Epist. XXXVI. c. 12: Toto die Dominico usque ad medium noctis vel etiam usque ad diluculum reficere corpora non curabant. — Bei Leo M. (Serm. XLI. de Quadragesima Cap. 5 [Tom. I, S. 106 ed. Quesnellii]) heisst es: Manichaei in honorem solis et lunae die Dominico et secunda feria deprehensi fuerunt jejunare: uno perversitatis suae opere bis impii, bis profani sunt, qui jejunium suum et ad siderum cultum et ad resurrectionis Christi instituere contemtum*). — Ob hoc diem salutis et laetitiae nostrae sui jejunii moerore condemnant — und ähnlich in desselben Epist. XV. c. 4 ad Turribium Asturicensem Episcopum: Qui (Manichaei), sicut in nostro examine detecti ac convicti sunt, Dominicum diem, quem nobis Salvatoris nostri resurrectio consecravit, exigunt in moerore jejunii; Solis, ut proditum est, reverentiae hanc continentiam devoventes.

In diesen beiden letzten Stellen ist zugleich ein Grund anzugeben versucht, warum die wöchentlichen Fasten auf jene beiden Tage, Sonntag und Montag, verlegt seien, nemlich zu Ehren der Sonne und des Mondes. Es ist nicht meine Absicht über diese Behauptung Erörterungen anzustellen; nur das sei bemerkt, dass, wenn das Fasten für diese beiden Tage gesetzlich war, dies nicht zu Ehren der beiden Gestirne an sich geschah, sondern aus Achtung gegen den Lichtgott, zu dessen Lichtreich jene beiden Gestirne gehörten. Auch gibt es in der ganzen Woche keinen dritten Tag, der auf gleiche Weise wie die genannten beiden Tage in irgend einer Beziehung zu dem Lichtgott stände. Ferner widerspricht der Annahme Leo's die Behauptung des armenischen Bischofs Ebedjesu

*) In der Venetianer Ausg. vom J. 1753. Tom. I. heisst es: Manichaei in honorem solis ac lunae prima et secunda Sabbati jejunare delegerunt, uno perversitatis suae opere bis impii, bis profani, qui jejunium suum et ad siderum cultum et ad resurrectionis dominicae instituere contemtum.

(Assem. III, II. S. 361), dass die Manichäer deshalb Sonntags fasteten, weil nach ihrem Glauben der Weltuntergang eines Sonntags stattfinden werde.

Schahrastânî erwähnt die Fasten garnicht, dagegen theilt Eutychius (I, S. 521) mit, dass die Sekte der Manichäer, die Fischesser السمّاكون genannt, jeden Monat bestimmte Tage fasteten, die Wahrhaftigen الصديقون aber (eigentlich) das ganze Leben hindurch, indem sie nichts als Vegetabilien genössen. Er fügt hinzu: Die Ṣiddîḳûn, als sie sich zum Christenthum bekannten, hätten gefürchtet, wenn sie das Fischessen aufgäben, man sie als Manichäer erkannt und getödtet haben würde. Daher hätten sie sich selbst Fasten auferlegt und fasteten zu Ehren der Geburt (Christi), der heiligen Jungfrau und der Apostel zugleich mit den Orthodoxen, und enthielten sich an diesen Fasten des Fischessens, wodurch sie nur die Erfüllung der jährlichen Fastentage bezweckten, und sie hätten sich des Fischessens an diesen Fasten nur enthalten, damit man sie nicht als Manichäer erkenne. Denselben Gebrauch hätten auch Nestorianer, Jakobiten und Maroniten angenommen. Bei dieser ganzen Erzählung ist die Zeit nicht zu vergessen, in welcher Eutychius schrieb.

Kehren wir nun zu unserm Schriftsteller zurück, so haben wir uns zuerst daran zu erinnern, dass er oben (s. Anm. 218) von den sieben Fasttagen in jedem Monat sprach, die sich nebst den drei Siegeln an die Gebote anschlossen. Damit sind nun freilich keine bestimmten Tage angedeutet, und es ist nicht gesagt, in welcher Weise diese sieben Tage auf jeden Monat zu vertheilen sind. Als monatlich regelmässig wiederkehrend finden wir in den speciellen Bestimmungen nur die je zwei Tage bei eintretendem Neumond, und diese sind wol überhaupt mit jenen allmonatlichen Fasten von sieben Tagen nicht in Zusammenhang zu bringen, und wären sie es, so fände die Annahme Berechtigung, dass im Ganzen أبدًا sieben Tage Fasten auf jeden Monat zu vertheilen sind. Dazu kommt die andere Frage, ob alle die bezeichneten Fasten für alle Manichäer, oder die für die

Wahrhaftigen allein und jene für die Zuhörer allein verbindlich waren? Der Sonntag und Montag werden zwar am Schluss des gegenwärtigen Abschnitts erwähnt, aber nicht auch zugleich als Fastentage, sondern nur als solche Tage, die von den Manichäern gefeiert wurden, der Sonntag von allen, der Montag nur von den Wahrhaftigen. Doch sind wir auch nach Augustin und Leo M. zu der Behauptung berechtigt, dass zur Feier dieser Tage auch das Fasten gehörte.

Nun liesse sich folgender Ausweg denken, zwei Tage Fasten beim Neumond für alle Manichäer, dazu vier Sonntage für die Zuhörer und vier Montage für die Wahrhaftigen, wären sechs Tage, und es blieben noch vier Sonntage und vier Montage während des Jahres zu vertheilen übrig. Dazu kämen die zwei Tage, wenn die Sonne im Schützen steht und der Mond sein volles Licht hat, und die zwei Tage, wenn der Mond zuerst wieder sichtbar wird, nachdem die Sonne in das Zeichen des Steinbocks getreten ist. Allein auch so fehlen noch vier Tage, um für jeden Monat sieben Fastentage zu erhalten, und überdies sind die hier zuletzt angedeuteten Fastentage ebenso ausserordentlich, wie die später erwähnten dreissigtägigen. Mit einem Wort, es lässt sich nach meinem unmassgeblichen Dafürhalten über die Vertheilung bei der völlig allgemeinen Angabe kein ganz sicheres Resultat erhalten. Und dennoch scheint nach dem Ganzen, wie es bei den zehn Geboten der Fall war, die hier gegebene ausführlichere Aufzählung der Fasten nur ein Commentar für die vorhergehende Gesammtbestimmung der allmonatlich abzuhaltenden sieben Fastentage zu sein. In Beantwortung der zweiten Frage, wem unter den Manichäern die hier speciell erwähnten sämmtlichen Fasten oblagen, gehen wir wol mit der Ansicht am sichersten, dass alle Manichäer sich ihnen zu unterwerfen hatten.

246) Die Sonne tritt nach unserer Zeitrechnung beiläufig 22. November in (das Himmelszeichen) Schütze und bleibt darin bis ungefähr 22. December. Es würden unter dieser Voraussetzung also die zwei Tage gefastet worden sein, der Tag, wo der Mond voll wird und der darauf folgende Tag.

247) Diese Bestimmung, bei wechselnder Jahrèszeit, bietet keine Schwierigkeit, spricht aber nicht unbedingt für Annahme von Mondjahren. Als Beweis dagegen kann der Umstand dienen, dass der Eintritt der Fasten von dem Eintritt der Sonne in die Himmelszeichen abhängig gemacht ist.

248) Die Stelle ist wol kaum anders zu fassen, wenn der Text richtig ist, als wie ich übersetzt habe, sodass القمر wie oben auch hier als Subject für صار zu denken ist, also: und ausserdem wird gefastet zwei Tage, wenn der Mond ein Licht wird d. h. zuerst wieder sichtbar wird, nachdem die Sonne in (das Himmelszeichen) Steinbock getreten ist, was beiläufig den 21. December (bis 19. Januar) geschieht.

249) Die Sonne tritt in (das Himmelszeichen) Wassermann etwa um den 20. Januar; soll nun das Fasten beginnen, nachdem acht Tage vom Monat verflossen sind und der Neumond wieder sichtbar ist, so kann dies nur entweder erklärt werden, indem man annimmt, dass die Fasten nicht alljährlich, sondern nur bei dem Zusammentreffen beider Ereignisse gefeiert werden sollen, oder, was wahrscheinlicher ist, wenn man die Vorschrift so deutet, das Fasten beginnt, wenn der Neumond, welcher mindestens acht Tage nach dem Eintritt der Sonne in den Wassermann sich ereignet hat, wieder sichtbar wird, sodass also, wenn innerhalb der ersten acht Tage nach Eintritt der Sonne in den Wassermann ein Neumond fällt, nicht von diesem, sondern erst vom folgenden die Fasten beginnen. Diese langen Fasten hängen wahrscheinlich mit dem Feste Bema zusammen. S. Anm. 276.

Auch die heidnischen Sabier kannten ein dreissigtägiges Fasten (s. unsern Verf. bei Chwolsohn II, S. 36); und der Monat Ramaḍân ist, wie bekannt, noch heute bei den Muhammadanern ein Fastenmonat.

250) Unter den gemeinen Manichäern ist der grosse Haufen der Zuhörer, der Uneingeweihten, und unter den Vornehmen sind die Eingeweihten, die Wahrhaftigen in ihren verschiedenen Graden zu verstehen. — Statt „feiern“ heisst es im Text wörtlich „achten hoch“, was bei uns jenem Begriff entspricht.

251) Imâmat oder Principat, oberstes Vorsteheramt, hiess, wie schon oben (s. Anm. 225) bemerkt wurde, die höchste Würde in der manichäischen Hierarchie, welche abendländische Schriftsteller bisweilen durch Papstthum, päpstliche Würde, Pontificat bezeichnen und wiedergeben. — Im Mittelalter spricht sich Girard, einer von den in Monte forte bei Turin 1030 entdeckten Manichäern, vor Heribert, dem Erzbischof von Mailand, so aus: Pontificem habemus non illum Romanum, sed alium, qui quotidie per orbem terrarum fratres nostros visitat dispersos, et quando Deus illum nobis ministrat, tunc peccatorum nostrorum venia summa cum devotione donatur. S. Landulphi Histor. Mediol. Lib. II, c. 27 in Murator. Thes. script. Ital. Tom. IV, S. 89 und Gieseler im Lehrb. der Kirchengesch. II, I. 4. Aufl. S. 413. Dazu Baur S. 305, welcher erörtert, wer hier unter jenem Pontifex zu verstehen sei.

252) Derselbe Ausdruck kehrt später, wo von dem Tode der Wahrhaftigen und der Zuhörer und ihrem Uebergang in das Lichtreich die Rede ist, nicht weiter vor und scheint nur dem Mânî vorbehalten. Nur ist nicht gesagt, auf welche Weise seine Erhebung oder Aufnahme in die Paradiese des Lichtreiches erfolgte. Unstreitig herrschten darüber besondere Vorstellungen unter den Manichäern, die ihren Apostel nicht wie andere Menschen von der Erde scheiden lassen wollten. Vielleicht dachten sie an eine wunderbare Himmelfahrt.

253) Der Imâm Sîs ist kein anderer als Sisinnius der Grieche, Σισίννιος ὁ τούτου (i. e. Manichaei) διάδοχος der Nachfolger des Mânî im Amte (s. Petr. Sic. Hist. Manich. S. 30), woraus die Abschwörungsformel (in Toll. Insign. S. 144) Σισίνιος ὁ διάδοχος τῆς τούτου μανίας Sisinius insaniae ipsius successor gemacht hat. Der spätere griechische Mannesname Sisinnius ist nicht selten unter den Christen (s. z. B. Socr. H. E. VII, 27 flg. und Cave's Scriptor. eccles. histor. literaria Oxonii 1740 Tom. I, S. 290), und die arabische Form سيسن eine gewöhnliche Abkürzung wie ارسطو Aristû statt Aristoteles u. s. w. Auch Eutychius (z. B. II, S. 5) hat die etwas abgekürzte Form سيسينه Sisineh für den Patriarchen Constantinopels Sisinnius. Zwar kennt er auch die Form Sîs سيسن (z. B. I, S. 290), wo ein Ausspruch des Philosophen dieses

Namens über den gestorbenen Alexander M. angeführt ist, und auch dieser wird kein anderer sein als der griechische Name Σισίννιος. Wenn nun der hier erwähnte Sîs jener Sisinnius sein soll — und er ist es wirklich —, von dem es in den Acta disp. (S. 94) heisst: Sicut Sisinius quidam unus ex comitibus ejus indicavit mihi, quem etiam ad testimonium eorum, quae a me dicentur, si placet, vocare paratus sum. Sed ne ipse quidem dicere recusavit eadem, quae nos dicimus, praesente Mane; credidit enim doctrinae nostrae supradictus — so muss diesem Bericht nach unserm Verf. geradezu widersprochen werden. Während ihn die Acta als einen dem Mânî abtrünnig gewordenen Schüler darstellen und sogar zum Zeugen wider ihn anrufen, verflucht ihn nicht nur die Abschwörungsformel als den Nachfolger Mânî's in seinem Amte — was, wenn er wie später Augustin rückfällig geworden, gewiss nicht geschehen sein würde — sondern unser Verf. sagt ausdrücklich von ihm „er erhielt die Religion Gottes und ihre Reinheit aufrecht bis er starb". — Auch Fabricius (Bibl. Gr. V, S. 287) wie Petrus Siculus (S. 31) zählt Sisinnius zweimal unter den zwölf Schülern Mânî's auf. Wenn auf der einen Seite die Bemerkung Beausobre's (I, S. 17), man wisse nicht, ob Mânî vor seinem Tode selbst den Sisinnius zu seinem Nachfolger ernannt habe oder ob er durch seine Collegen dazu gewählt worden sei, durch unsern Verf. die bestimmteste Antwort erhält, so ist auf der andern die Behauptung Tillemont's (Mémoires Ed. sec. Art. VI. und IX. S. 379 und 396): Que l'Histoire de Manichée vient originairement de Sisinnius son disciple, lequel, s'étant converti, rapporta l'Histoire de cet Imposteur à Archelaus, et la soutint en présence de Manichée même, auf das entschiedenste zurückzuweisen. Man sieht darin nur eine Wiederholung in dem Bericht der Acta disputationis, deren Zeugniss hier von neuem erschüttert wird.

254) Wenn hier Imâme genannt werden, so sind darunter die aus den Magistri, المعلّمون oder ابناء الحلم, gewählten Vorsteher oder Principes zu verstehen, der Reihe nach von Mânî und Sîs oder Sisinnius an.

255) Wir werden hier durch einige Winke in die innere Geschichte der Manichäer eingeführt, von der wir bisher ganz

abgeschnitten waren. Die abtrünnige Sekte الخارجة ist mit einem Worte desselben Stammes angedeutet, der von den Arabern gebraucht wird, um diejenigen zu bezeichnen, „welche sich gegen den rechtmässigen Imâm empören, den die Gemeinde übereinstimmend als solchen anerkannt hat, gleichviel ob die Auflehnung in den Tagen der Gefährten gegen die rechtmässigen Imâme, oder nach ihnen gegen die im Glauben Nachfolgenden und die Imâme zu jeder Zeit geschah." Vgl. Schahrastânî (S. 85), wo sie Chawâridsch خوارج heissen und der einzelne Châridschî.

Die manichäischen Abtrünnigen, von denen hier die Rede ist, werden an den verschiedenen Stellen دينارية, دماورية, دنياورية, دساورنة geschrieben. Hierbei an die Stadt Dinâwar im Bergdistricte الجبال drei Tagereisen von Hamadân, in dessen Gebiet sie lag, zu denken ist theils wegen der Orthographie, theils wegen der Lage nicht zulässig. Die Endsilbe ور, die im Persischen den Besitz andeutet, spricht für ein Compositum دنياور vermögend, dabei aber bleibt es fraglich, ob الدنياورية von einem Manne دنياورى Dunjâwarî oder von einem Orte Dunjâwarîja oder ganz einfach von دنياور abzuleiten sein möchte. Da alle später vorkommenden Sektennamen Männern ihren Ursprung verdanken, wie das Wort Manichäer selbst, so wäre der Gründer der hier gemeinten Sekte Dunjâwar oder Dunjâwarî. In Ermangelung jedes Winkes über das allein Richtige schreibe ich auf eine Aufklärung in der Zukunft hoffend Dunjâwarier. Sie hatten ihren Wohnsitz jenseits des Dschîḥûn oder Oxus, wie wir später sehen werden, und gingen damit um — und das ist sicher der Kernpunkt ihrer Ketzerei — dem einzig berechtigten Imâm von Babylon einen eigenen Imâm in ihrem Lande an die Seite zu stellen. Nun steht zwar da „die ihren Imâm bekrittelten und ihm den Gehorsam aufkündigten" — also ganz dieselbe Handlung, welche die Chawâridsch bei den Muhammadanern kennzeichnete —, allein es ist das doch wol kein anderer als der rechtmässige babylonische, und das Fürwort ihren hat denselben Bezug wie vorher in den Worten aus ihnen. Die beiden folgenden Sätze erläutern oder moti-

viren eben nur das Vorhergehende und der Gedankengang ist einfach der: Nur Babylon ist der rechtmässige Sitz des Imâm — eine Mittheilung, nach der man bisher wo anders vergeblich suchte und sie doch aus gerechtem Grunde vermisste —. Die Dunjâwarier widersetzten sich dieser bisher geltenden und aufrecht erhaltenen Bestimmung und wählten sich trotzdem, dass in keiner andern Stadt ein zweites Imâmat zu errichten erlaubt war, zu Hause ihren eigenen Imâm. Dazu kamen, wie es weiter heisst, noch andere erhobene Streitpunkte, die aber der Verf. zu erwähnen von seinem Standpunkte aus nicht für zweckmässig hielt.

256) Hier ist das Vorsteheramt im Text nicht Imâmat الامامة genannt, sondern das mehr weltliche Wort الرياسة gebraucht, und auffällig bleibt es, dass auch später, wo abermals von Babylon als dem alleinigen in der Mitte des Reichs gelegenen Sitz des Vorsteheramtes die Rede ist, dasselbe Wort wiederkehrt, sowie wiederholt رئيس — und im Plural رؤساء die Vorsteher (s. die beiden Ueberschriften S. 76 und 77 des Textes) — Raîs Oberhaupt statt Imâm. Fast scheint es, dass, seitdem die Herrschaft der Araber und mit ihr der Islâm über alle jene Länder, in denen die Manichäer sich fortdauernd erhielten, ausgebreitet hatte, sie das Wort Imâm für ihr Oberhaupt vermieden, um den Muslimen keinen Anstoss zu geben, bei denen der Streit über den rechtmässigen Imâm andauernd zu den blutigsten Folgen geführt hatte und die Ursache so vieler religiösen Parteien geworden war — oder ersetzten etwa die spätern Manichäer das Wort Imâm, über das sich Streit entsponnen und das eine Spaltung ihrer Gemeinde veranlasst hatte, durch ein mehr indifferentes, während die Sache dieselbe blieb? Wir wissen nicht, in welcher Zeit die Dunjâwarier sich erhoben; nur das erfahren wir, wann sie ihren Widerspruch aufgaben. Das geschah, als Mihr — die bekannte persische Form für Mithra — das gesammte Vorsteheramt in sich vereinigte. Etwas Näheres von diesem Mihr wird nicht mitgetheilt, dagegen erwähnt, dass er unter dem umajjadischen Chalifen Walîd ben ʻAbdalmalik sein Amt antrat. Jener Chalif aber herrschte vom 6. Schawwâl 86 d. Fl. (8. Oct. 705 Chr.) bis in die Mitte

des Dschumâdâ II. 96 (21. oder 23. Febr. 715). Demnach liegen zwischen Mânî und Mihr gegen 450 Jahre, die trotz aller der politischen und religiösen Wandlungen in Babylonien, Persien und den umliegenden Ländern innerhalb jener Jahrhunderte ein Zeugniss von der Zähigkeit der manichäischen Sekte abgeben. Nun wird aber weiter hinzugefügt, dass Mihr das Vorsteheramt antrat, während Châlid ben 'Abdallah al-Ḳasrî die Statthalterschaft von Irak inne hatte.

257) Der Stammname al-Ḳasrî findet sich wie bei unserm so bei andern Schriftstellern verschieden geschrieben und selbst Ṭabarî liest Ḳuscheirî. Die hier angenommene Lesart ist die allein richtige, abgeleitet von Ḳasr ben 'Abḳar, was ein Stamm der Badschîla (nicht Budscheila wie in der Ausg. von Wüstenfeld's Ibn Challikân Nr. 212 S. 7) ist. Wüstenfeld spricht selbst weitläufiger über diesen Stamm in seinem Register zu den genealogischen Tabellen der arabischen Stämme und Familien (S. 101—103). Die hier festgehaltene Gleichzeitigkeit der Regierung des Chalifen Walîd und der Statthalterschaft Châlid's ben 'Abdallah al-Ḳasrî steht nach den gewöhnlichen geschichtlichen Angaben in Widerspruch. Halten wir uns zunächst an die von Ibn Challikân mitgetheilte Biographie al-Ḳasrî's, so wird daselbst kurz erwähnt, dass er von dem Chalifen Hischâm ben 'Abdalmalik, dem Nachfolger seines Bruders Walîd, zum Emîr oder Statthalter der beiden, des arabischen und des persischen, Irak gemacht worden sei, während er vorher in dem Jahre 89 (707—8) dasselbe Amt in Mekka bekleidet hatte. Im ersten Dschumâdâ 120 (Mai 738) entsetzte ihn Hischâm seiner Stelle in den beiden Irak, nachdem, wie Ṭabarî berichtet, er ihm im Schawwâl 105 (März 724) dieselbe übertragen hatte. Nach seiner Absetzung wurde er eine Zeit lang gefangen gehalten, aber wieder in Freiheit gesetzt, und erst unter Walîd ben Jazîd, dem nachfolgenden Chalifen, in Hira im Muharram 126 (Oct. oder Nov. 743) oder nach andern im Ḍû'lḳa'da 125 (Sept. 743) nach grausamen Martern getödtet. Dass al-Ḳasrî noch im Jahre 94 (beg. 7. Oct. 712) Statthalter in Mekka war, geht aus einer Stelle bei Abû'lfedâ (I, S. 430) hervor, der auch mit Ṭabarî in der Angabe seines Todesjahres 126 (beg. 25. Oct. 743) unter der Regierung Walîd's übereinstimmt (s. a. a. O. S. 458),

während Nuweirî ihn unter Hischâm umkommen lässt (s. ebenda Adnot. S. 127—29). — Ibn Kuteiba, der ihn (S. 203) erwähnt, sagt nichts Näheres über seine Lebenszeit, dagegen bemerkt al-Makîn (S. 80 der grössern Ausgabe), dass Hischâm ihm alsbald nach seinem Regierungsantritt die Statthalterschaft von Irak übergab und 120 (738) seines Amtes entsetzte. Nur ist daselbst beide Male القسرى statt القزلى zu lesen. — Aus allen diesen Stellen geht hervor, dass Châlid al-Kasrî unter Walîd ben 'Abdalmalik nicht Statthalter von Irak sein konnte. Dennoch war er vorher wirklich, wie uns derselbe al-Makîn (S. 62 Z. 30) erzählt, schon einmal Statthalter von Irak *) unter 'Abdalmalik ben Marwân, der ihm im Jahre 71 (beg. 15. Juni 690) diese Stelle übertrug, als er jedoch seinem Befehl den Kampf gegen die Azârika (s. Schahrastânî S. 89 flg.) dem Muhallab anzuvertrauen nicht gehorchte und statt dessen sich selbst ihm unterzog und geschlagen wurde, ihn noch in demselben Jahre seines Postens enthob.

Trotz dieser chronologischen Verwechslung bleibt die Hauptsache, um die es sich hier handelt, dieselbe. Dass nämlich Châlid al-Kasrî ein mächtiger Freund der Manichäer war, und sich ihrer, nachdem das persische Reich seinen Untergang gefunden und der Islâm in dessen Provinzen seine Herrschaft aufgeschlagen hatte, bei ihrer Rückkehr aus Transoxanien in die Städte Iraks annahm, sagt unser Schriftsteller später (s. Anm. 396) selbst, ja durch die Ehren, die er dem Oberhaupte Mihr erwies und die den strengen Satzungen der Manichäer über Armuth und Enthaltsamkeit schnurstraks entgegenliefen, gab er sogar Veranlassung zu Vorwürfen von Seiten der strengern Anhänger Mânî's. Châlid, der sonst gegen gewisse Sektenhäupter im Islâm (s. Schahrastânî S. 114 und Haarbrücker II, S. 420) ernstes Gericht hielt, scheint doch in seiner Umgebung Ideen gepflegt zu haben, die anderweitig von den Muslimen für ketzerisch betrachtet werden mussten. Einer seiner Freigelassenen Mugîra ben Sa'îd al-'Idschlî ist Gründer der Sekte al-Mugîrîja und nahm sogar

---

*) Daselbst ist القسرى statt القرشي zu lesen. S. Reiske zu Annal. Musl. I, Anm. 196 S. 108.

das muslimische Imâmat für sich in Anspruch (s. Schahrastânî S. 134). Auch hatte al-Ḳasrî eine Christin zur Mutter, der er für ihren Gottesdienst eine Kirche erbauen liess. Ferner, wie Weil (Gesch. der Chalifen I, S. 621) erzählt, zog ein gewisser Bahlûl in Babylonien umher mit der Aufforderung an das Volk sich gegen einen Statthalter (unsern Châlid) zu erheben, „der Moscheen einreissen, Kirchen und Synagogen aufbauen, Magier über Muselmänner herrschen lässt und Gläubigen gestattet sich mit Ungläubigen zu verheirathen". Das alles aber wurde nicht Veranlassung seiner martervollen Hinrichtung; es vereinigten sich eine Menge Vorwände, ihn der Rache seines Todfeindes und Nachfolgers in Irak Jûsuf ben 'Umar zu überliefern. S. Weil I, S. 620 flg. 655. 666. und Ibn Ḳuteiba S. 203.

258) Das Fürwort „ihnen" bezieht sich auf die Manichäer unter Mihr in Babylon, und der Name Zâdhurmuz lässt in dem erwähnten Mann den Perser erkennen. Derselbe war sehr wohlhabend und wie man sieht anfangs gemeiner Manichäer. Alsdann entäusserte er sich seiner Güter, um in den Stand der Wahrhaftigen zu treten. S. Anm. 260 und 261.

259) Unstreitig ist له دنيا عريضة „der ausgedehnte Besitzthümer hatte" zu lesen oder في دنيا عريضة „im Besitze von ausgedehnten Reichthümern".

260) S. über das Wort صديقوت die Gemeinde oder Gesammtheit der Wahrhaftigen oder Auserwählten Anm. 195. Aber auch hier fand Zâdhurmuz keine Befriedigung.

261) Der Fluss von Balch ist kein anderer als der Dschîḥûn oder Oxus, der unter obigem Namen allgemein bekannt ist. Vgl. Géographie d'Abou'lfédâ (S. 61), wo es heisst: نهر بلخ وهو جيحون der Fluss von Balch ist der Dschîḥûn. — Mas'ûdî in dem Kapitel ذكر الاخبار عن انتقال البحار sagt: فاما نهر بلخ الذى يسمى جيحون فانه يخرج من اعين تجرى حتى تاتى بلاد خوارزم وقد اجتاز قبل ذلك ببلاد الترمذ (Cod. الريد) واسفراين وغيرها من بلاد خراسان d. h. „Der Fluss von Balch, der den Namen Dschîḥûn (Oxus) hat,

entspringt aus mehrern Quellen, und nachdem er vorher bei Tirmid, Asferâin und andern Orten Churâsân's vorübergeflossen ist, nimmt er seinen Lauf durch Chuwârazm." Vgl. auch Mas'ûdî's Historical Encyclopedia-translated by Aloys Sprenger I, S. 237. — Ḳazwînî (I, S. 177) nennt ihn نهر جيحون Fluss Dschîḥûn. — Balch, das alte Bactra, die Hauptstadt von Bactriana, zur spätern Provinz Churâsân und jetzt zum usbekischen Chanat von Buchârâ gehörig, liegt nicht unmittelbar am Oxus, sondern wird von einem kleinern Flusse Dahâs دهاس, im Alterthum Bactra, durchströmt, den auch Edrîsî in der Beschreibung von Balch (I, S. 474) erwähnt, aber nicht nennt. Dieselbe Uebersetzung von Jaubert dagegen (II, S. 336) scheint zwischen dem Dschîḥûn (bei ihm Djeïhoun) und dem Fluss von Balch نهر بلخ (nicht نهر) einen Unterschied zu machen; mit welchem Rechte, weiss ich nicht. — Zugleich ergibt sich aus unserer Stelle, wie tief in das östliche Irak hinein der Manichäismus sich festgesetzt hatte, und hier in Churâsân, hinter dem Oxus, muss im 7. und 8. Jahrhundert ein Hauptsitz desselben gewesen sein, da er wagte gegen sein Vaterland aufzutreten, und solches Ansehen genoss, dass Zâdhurmuz dort eine reinere Lehre zu finden hoffte. Uebrigens blieb Churâsân, wo sich der Islâm nie als allein herrschend festsetzen konnte, ein unruhiger Herd, unter dessen Asche fortdauernd politische und religiöse Aufklärung glühte. Dorthin flüchteten sich gern vom strengen Muhammadanismus Verfolgte aus den westlichen Provinzen, und Städte wie Buchârâ, Samarḳand und Balch waren Pflanzstätten vielseitiger Gelehrsamkeit. — Vgl. auch Hyde S. 28. 42. 524—525.

262) Vgl. über Madâin Anm. 17.

263) Da dieser strenge und gefürchtete Statthalter der beiden Irak und der östlichen Provinzen im Ramaḍân oder Schawwâl 95 (Mai oder Juni 714) starb, so kann hier nur ein Mann gemeint sein, der früher, als der Statthalter noch am Leben war, sein Secretair war, wenn nämlich, was hier von Zâdhurmuz berichtet wird, noch unter Walîd ben 'Abdalmalik sich ereignete.

264) Unter der Gemeinde الجملة eig. Gesammtheit hat man sich die Hauptgemeinde, deren Imâm seinen Sitz in Babylon hatte, mit allen über Irak und die angrenzenden Länder verbreiteten Gliedern derselben zu denken. Sie muss jedoch nicht mehr die alte gesunde gewesen sein, da Zâdhurmuz, der dem Eintritt in dieselbe sein Vermögen geopfert hatte, in der Erwartung strenger Beobachtung der ursprünglichen Lehre in ihrer Mitte sich getäuscht fand.

265) Das Wort البيع, Sing. البيعة, das hier zweimal vorkommt, bedeutet, und das vorzugsweise im Dialekt der Irakaner, christliche Bethäuser oder Kirchen, bisweilen auch jüdische Synagogen. Im Lexicon geographicum unter الدير (S. 421) heisst es: وما كان كذلك اعنى من المواضع المتعبّدات التى فيها مساكن الرهبان بقرب العمران فانّه يسمّى العُمْر وما كان من مواضع متعبّداتهم بين العمران لا مساكن فيه فانّه يسمّى البِيعَة وقد يسمّى الكنيسة ايضا الّا انّ اهل العراق يخصّون الكنيسة باليهود والبيعة بالنصارى d. h. „Und was so ist, ich meine von Stätten, in denen sie (die Mönche) ihren Gottesdienst halten, und in denen Wohnungen für die Mönche in der Nähe von menschlichen beieinander liegenden Wohnsitzen (also nicht in Wüsten oder einsam gelegenen Gegenden) sich befinden, heisst ʿUmr, und was sich von Andachtsstätten (Bethäuser), in denen keine Wohnungen (für Mönche) sind, unter von Menschen bewohnten Ortschaften findet, heisst Bîʿa بيعة und bisweilen auch Kanîsa كنيسة — ecclesia Kirche; doch gebrauchen die Irakaner eigentlich das Wort Kanîsa für die (Synagogen der) Juden und Bîʿa für die (Kirchen der) Christen.“ — Auch im Ḳâmûs heisst es: البيعة بالكسر مَعْبَدٌ للنصارى Bîʿa bedeutet das christliche Bethaus.

Nun aber hatten die Manichäer nach der allgemeinen Annahme in Uebereinstimmung mit den alten Nachrichten keine Tempel, keine Altäre, keine Statüen oder Bilder, brachten keine Opfer dar, deren Stelle das einfache reine

Gebet, der Hauptheil ihres Gottesdienstes vertrat, und liessen keinen Weihrauch aufsteigen. Faustus bei Augustin (Adv. Faustum Lib. XX, Cap. 1) sagt ausdrücklich: Mea opinio et cultus longe alia sunt, quam paganorum. — Pagani aris, delubris, simulacris, victimis atque incenso Deum colendum putant. Ego ab his multum diversus incedo, qui ipsum me, si modo sum dignus, rationabile Dei templum puto: vivum vivae majestatis simulacrum Christum filium ejus accipio: aram, mentem bonis artibus et disciplinis imbutam, honores quoque divinos ac sacrificia in solis orationibus, et ipsis puris et simplicibus, pono. — Nach dieser Darstellung ist der zu Gott betende Mensch selbst der geistige oder mit Vernunft begabte Tempel, das lebendige Bild der lebendigen Majestät Christus der Sohn Gottes, der Altar die der guten d. h. der reinen Kunst und Wissenschaft, also den ernsten Lebensaufgaben hingegebene Seele, und das reine und einfache Gebet das der Ehre Gottes dargebrachte Opfer, und da ihr Gottesdienst vorzugsweise dem Gebet gewidmet war, hiess er oratio, wie wir schon oben, wo von der Richtung beim Gebet nach der Sonne die Rede war, in einer Stelle des Augustin sehen konnten.

Nach Heinrich Schmid (Der Mysticismus des Mittelalters S. 421) achteten die spätern Manichäer (Katharer) im 11. und 12. Jahrhundert an verschiedenen Orten die Kirche nicht höher als das eigene Wohnhaus, sahen im Altare nichts Heiligeres als einen Steinhaufen u. s. w. Ihre Zusammenkünfte hielten sie nicht in Kirchen, sondern in unterirdischen Gewölben oder in Wohnhäusern und Werkstätten der Mitglieder der Sekte. Sie spotteten über die besondere Heiligkeit der Kirchen, die sie Steinhäuser oder Höhlen nannten, über den Altar, die Lichter in den Kirchen, die Räucherungen, das Weihwasser, die Bilder, die Kreuzesverehrung, den Kirchengesang. (S. ebenda S. 442. 86). 448. 466). Ekbert (Serm. I, Bibl. P. P. max. Tom. XXIII. S. 601) bemerkt: Veram fidem Christi et verum cultum Christi non alibi esse dicunt, nisi in conventiculis suis, quae habent in cellariis et in textrinis et in hujusmodi subterraneis domibus.

Allen diesen Nachrichten widerspricht unsere Stelle, da in ihr von Erbauung von Gotteshäusern die Rede ist, und das

geringste, was wir unter dem Worte بيعة verstehen könnten, wären in jedem Falle immerhin besondere Gebäude dazu bestimmt, in ihnen ihre religiösen Zusammenkünfte zu halten. Es lässt sich doch auch kaum annehmen, dass, da bei Augustin von afrikanischen Manichäern und in den einzelnen Stellen bei Schmid von den an verschiedenen Orten Europas zerstreuten Gemeinden derselben die Rede ist und bei der Verfolgung, der hier überall diese Gemeinden durch Kaiser und Papst ausgesetzt waren, in Asien, in al-Madâin, der Wiege des Manichäismus, wo allerhand Glaubensansichten, Heidenthum, Magismus, Christenthum, Manichäismus und sonstige Sektirerei nebeneinander sich zu erhalten wussten, in dieser Beziehung unter dem Schutze grösserer Furchtlosigkeit nicht andere Grundsätze hätten gelten können. Zugleich deutet das Wort بيعة an, dass man die Manichäer daselbst wenigstens äusserlich zu Christen zählte, weil, wenn anders, man auch ein anderes Wort gewählt haben würde. Jener Secretair bot aber dem Zâdhurmuz auch noch die weitere Befriedigung aller zur Gründung einer besondern Gemeinde nöthigen Bedürfnisse an, und diese entstand jetzt in der That unter Zâdhurmuz in al-Madâin, wo also der reine Manichäismus nicht mehr zu Hause sein mochte.

266) Der Gründer der neuen Gemeinde Zâdhurmuz sah völlig von der babylonischen ab, verzichtete aber, um keineswegs gegen eine Grundsatzung des Systems zu verstossen, auf das Vorsteheramt und gedachte so eine weitere wesentliche Spaltung zu vermeiden. Er schrieb um einen Vorstand رئيس an die Dunjâwarier; aber diese — und das ist entscheidend für die frühere Angabe, dass Mihr in der That von allen Seiten die Anerkennung als einziges berechtigtes Oberhaupt mit seinem Sitz in Babylon erlangt hatte — wiesen ihn ab und auf Anerkennung Mihr's in Babylon hin.

267) Zâdhurmuz, der ja gerade, weil er mit den in der Gemeinde von Babylon und den von ihr abhängigen Gemeinden nach seiner Meinung herrschend gewordenen Misbräuchen sich nicht verständigen konnte, sich zur Bildung einer neuen auf die Strenge der alten Satzungen gegründeten Gemeinde hingetrieben sah und alle die zu diesem Zweck nöthigen

Vorbereitungen getroffen hatte, versah, da er keinen andern Ausweg erblickte, das Amt bis zu seinem Tode selbst und legte dadurch den Grund zu einer abermaligen Spaltung; und wie weit diese ging und welches die Ursachen derselben waren, werden wir in den nun folgenden Abschnitten erfahren. Zâdhurmuz empfahl selbst seinen Nachfolger und die Gemeinde bestätigte diese Empfehlung.

268) Das Wort وصالات, auf welches der Schriftsteller wiederholt zurückkommt, weil die Neuerungen, die das jetzt erwählte Oberhaupt der Gemeinde von al-Madâin daselbst einführte, hauptsächlich auf den gesellschaftlichen Einrichtungen beruhten, die hier durch dieses Wort bezeichnet werden, deutet im allgemeinen auf eine Verbindung durch Umgang hin, und da diese hier als ein wesentlicher Punkt zur Aufrechthaltung der manichäischen Sektirerei in Frage kommt, so ist unter diesen persönlichen Verbindungen wol ihre ganze gesellschaftliche Ordnung vorzugsweise in Bezug auf ihre religiösen Zusammenkünfte und der in der Gesellschaft oder Gemeinde herrschenden hierarchischen Gliederung zu verstehen. Bei der Uebersetzung des Wortes durch „gesellschaftliche Einrichtungen" habe ich hauptsächlich an die innere Verbindung der Gemeinde in ihren Zusammenkünften und an das was sie in denselben vornahmen gedacht. Später (s. Anm. 387) wird unter den manichäischen Schriften eine رسالة المعلّم فى الوصالات, ein besonderes Sendschreiben des Lehrers über diese gesellschaftlichen Einrichtungen, erwähnt.

269) Die beiden Lesarten الدّيحورى, was die beiden bessern Handschriften C. H. haben, und الدّعودى in L. V. zeigen, wie die Aehnlichkeit der Züge so ganz verschiedene Worte erzeugen kann. Vielleicht ist keine von beiden Lesarten die richtige. Wenigstens hat es bis jetzt nicht gelingen wollen, den Ursprung einer dieser Nisben aufzufinden, mögen sie nun auf einen Ort oder einen Stamm in Afrika zurückzuführen sein. — Der vermeintliche Deiḥûrî trat an die Spitze der Manichäer in Babylon, wahrscheinlich in einer Zeit, als Miḳlâṣ bereits durch den Tod oder aus anderer Veranlassung

vom Schauplatz abgetreten war. Aber auch die Zugeständnisse von Seiten der Anhänger des Miklâs an Deihûrî scheinen von keiner grossen Dauer gewesen zu sein, da in der nächsten Zeit ein anderer Neuerer eine Anzahl Miklâsiten für seine abweichenden Ansichten gewann. Auch dieser war seinem Namen nach ein Perser, und es scheint fast, als ob das persische Element in der Gemeinde ein strengeres oder wenigstens ein entgegengesetztes war. Der später erwähnte Jazdânbacht gibt davon ein weiteres Zeugniss.

270) Abû Dscha'far al-Manşûr der Abbaside regierte 136—158 = 754—775.

271) Abû Sa'îd Rahâ war رئيس من رؤسائهم einer ihrer obersten Vorsteher und lebte 271 = 884, wie uns Schahrastânî berichtet, der auch dessen Ansichten über die Dauer der Vermischung (12000 Jahre) mittheilt. Vgl. Anm. 274.

272) Der Chalife Mâmûn regierte von 198—218 = 813—833.

273) Was hier von Mihr (oder Muhr) erzählt wird, erinnert an Joseph in Aegypten (1 Mos. 41, 42—43), dem Pharao seinen Ring vom Finger ansteckte, weisse seidene Kleider anzog und eine goldene Kette an den Hals hing. Auch liess er ihn auf seinen andern d. h. auf dem prächtigsten nach seinem Wagen fahren und vor ihm ausrufen, wer er sei. Etwas ganz Aehnliches scheint der Statthalter von Irak Châlid al-Kasrî mit Mihr gethan zu haben. Wozu hätte er ihn auf ein Maulthier setzen und mit seinem Siegelring und bunten Kleidern schmücken lassen, wenn nicht zu einer öffentlichen Procession? Und letztere darf bei der Hinneigung des Châlid zu den Manichäern nicht auffallen, zumal er die Macht in den Händen hatte, jeden Anstoss, den die Muhammadaner an diesem Schauspiel nehmen mussten, unschädlich zu machen. Wir sahen ja bereits oben, welche Vorwürfe seinem schlaffen Glauben an Muhammad gemacht wurden. Dass ein solcher Aufputz dem Geiste des Manichäismus widersprach, daran hatten die Anhänger des Miklâs recht, und so erklärt sich der Widerstand, den sie geltend machten. Doch sehen wir alsbald, dass auch die Miklâsîja später von ihrer Strenge nachliessen und unerlaubte Dinge gewährten.

274) Ob unter diesem Abû ʻAlî Saʻîd, nicht zu verwechseln mit dem Anm. 271 und im Text vorher erwähnten Abû Saʻîd Raḥâ, der später lebte, als Haupt der Miklâṣtja während der Regierung des Mâmûn 198—218 = 813—833 und Muʻtaṣim 218—227 = 833—842 Jazdânbacht auftrat, oder etwas früher, lässt sich nicht entscheiden.

275) Hieraus geht hervor, dass es den Manichäern nicht erlaubt war und nicht erlaubt sein konnte, mit Fürsten in nähern Umgang zu treten, schon deshalb, weil sie in ihrer Umgebung und an ihrem Tische sich der Gefahr aussetzten ihre strengen Vorschriften in Sitte und Genuss zu verletzen.

276) Statt بهرام بن سابور muss es offenbar بهرام بن هرمز heissen. Bahrâm (Behrâm, Beherâm, Varanes I.) war nicht der Sohn, sondern durch seinen Vater Hurmuz (Hormisdas) der Enkel Sâbûr's (Sapores I.). Vielleicht ist nach بهرام aus Nachlässigkeit der Abschreiber بن هرمز ausgefallen. Hurmuz war seinem Vater Sâbûr nach der gewöhnlichen Annahme 271 Chr. in der Regierung gefolgt, starb aber bereits nach einem Jahr zehn Monaten, worauf sein Sohn Bahrâm vom Jahre 272 bis zum Jahre 276 drei Jahre und drei Monate regierte. Die meisten und zuverlässigsten Schriftsteller setzen die Hinrichtung Mânî's unter des letztern Regierung und bezeichnen dieselbe als die merkwürdigste That dieses Chosroen aus der Dynastie der Sâsâniden. Demnach ist kein Zweifel, dass Mânî in der Zeit zwischen 272—276 seinen Tod fand. Vgl. auch die Stelle Masʻûdî's Anm. 307.

In Masʻûdî's Goldenen Wiesen im Capitel ذكر ملوك الساسانية heisst es: (d. i. بعد الملقب بالبطل) ثم ملك بعده بهرام بن هرمز ثلاث سنين وكانت له حروب مع ملوك الشرق وقد ذكرنا ان بهرام اتاه مانى بن فديك تلميذ ماردون فعرض عليه مذاهب الثنوية فقتله وقتل الروّساء من اصحابه d. h. „Dann herrschte nach ihm (nämlich nach Hurmuz mit dem Beinamen al-Baṭal der unerschrockene Krieger) Bahrâm ben Hurmuz drei Jahre und war mit den östlichen Herrschern in Kriege verwickelt. Wir erwähnten bereits (in frühern Schriften), dass Mânî, der Sohn des Fadîk und Schüler des

Mârdûn (s. Anm. 37) zu ihm kam und ihn zur Annahme der Lehren der Dualisten einlud. Dieser aber tödtete ihn und liess auch die Vorsteher unter seinen Anhängern tödten.“

Ḥamza Iṣfahânî (S. 50) berichtet: بهرام بن هرمز فى ايامه ظفر بمانى داعى الزنادقة بعد ان كان سنتين فى المهرب والاستتار فجمع عليه العلماء فناظروه والزموه الحجة على رؤس الملا وامر به فقتل وسلخ جلده وحشى تبنا وعلّق على باب من ابواب مدينة جنديشابور d. h. „Bahrâm ben Hürmuz bemächtigte sich während seiner Regierung Mânî's des Predigers der Ketzer *), nachdem er zwei Jahre lang als Flüchtling in der Einsamkeit sich versteckt gehalten hatte. Er vereinigte Gelehrte um ihn, die mit ihm disputirten und ihn in Gegenwart vornehmer Männer aus dem Volk zum Schweigen brachten (d. h. ihn des Irrthums überführten). Darauf befahl Bahrâm ihn zu tödten, seine Haut abzuziehen, diese mit Stroh auszustopfen und sie an eines der Thore der Stadt Dschundîschâbûr aufzuhängen“ **).

Hottinger (Hist. Orient. Ed. II. S. 166) citirt zuerst Eutychius (I, S. 386 bei ihm Patricides): وفى ايامه ظهر رجل فارسى يقال له مانى فاظهر دين المنانية فزعم انه نبى فاخذه بهرام ابن بهرام ملك الفرس فشقّه نصفين واخذ من اصحابه وممن يقول بمقالته مائتى رجل فغرس رؤسهم فى الطين منكسين حتى ماتوا وقال قد عملت بستانا وغرست فيه ناسا بدل الاشجار d. h. „Unter seiner (des Bahrâm des Sohnes Bahrâm's) Regierung trat ein Mann aus Persien auf mit Namen Mânî und predigte die Religion der Manichäer. Er gab vor ein Prophet zu sein. Bahrâm ben Bahrâm der König Persiens liess ihn ergreifen und in zwei Hälften theilen. Ausserdem liess er von seinen Schülern und denen die seine

---

*) Vgl. über dieses Wort die Anm. 409.

**) Die Haut von Hingerichteten abzuziehen und sie mit Stroh auszustopfen geschah auch noch im spätern Orient. Vgl. z. B. Ibn Batuta IV, S. 45.

Lehre bekannten zweihundert festnehmen und mit den Köpfen umgekehrt in den Schlamm stecken bis sie starben. Ich habe, sagte er, einen Garten angelegt und ihn mit Menschen anstatt mit Bäumen bepflanzt.“

Hier findet sich die vereinzelt dastehende Abweichung, dass die Hinrichtung Mânî's unter Bahrâm II., dem Sohne Bahrâm's I., der 17 Jahre regierte, erfolgt sei. Eine offenbare Verwechslung der gleichnamigen beiden Chosroen von Seiten des Eutychius.

Al-Makîn ebenda sagt: وفى ايامه ظهر مانى رجل فارسى فادعى النبوة واظهر دين المنانية فقتله بهرام ابن هرمز ملك الفرس وشقّه نصفين وجعل كلّ شقّة من جسده على باب من ابواب المدينة واخذ من اصحابه المنانية مائتى نفر وغرس رؤسهم فى الارض وصلب ارجلهم على الخشب وقال هذا بستان غرسه بهرام ابن هرمز ملك الفرس d. h. „Unter seiner (des Bahrâm ben Hurmuz) Regierung trat Mânî, ein Mann aus Persien, auf, der sich das Prophetenthum anmasste und die Religion der Manichäer verkündigte. Da tödtete ihn der König der Perser Bahrâm der Sohn des Hurmuz, liess ihn in zwei Hälften theilen und jede Hälfte seines Körpers an eines der Thore der Stadt befestigen. Auch von den Anhängern Mânî's liess er zweihundert festnehmen, mit ihren Köpfen in die Erde pflanzen, die Beine aber an Holz kreuzigen. Das ist, sagte er, ein Garten, den der König der Perser Bahrâm, der Sohn des Hurmuz, gepflanzt hat.“

Bei Schahrastânî (S. 188) heisst es: المانوية اصحاب مانى بن فاتك الحكيم الذى ظهر فى زمان شابور بن اردشير وقتله بهرام بن هرمز بن شابور وذلك بعد عيسى عليه السلم d. h. „Die Manichäer sind die Anhänger Mânî's des Sohnes des Fâtik, des Weisen, der in der Zeit des Schâbûr ben Ardaschîr auftrat. Ihn tödtete Bahrâm der Sohn des Hurmuz der Sohn des Schâbûr und zwar nach ʿÎsâ (Jesus).“

Mirchond bei de Sacy (Mém. sur div. antiquités de la Perse S. 295) erzählt, dass, nachdem Mânî in den östlichen

Ländern (Hindustân und Chatâi) Anhänger gewonnen, er von seinen Reisen nach Persien zurückgekehrt sei, in der Meinung, dass er ebenso leicht die Bewohner dieses Königreichs werde täuschen können. Als er daselbst anlangte, lud er Bahrâm zur Annahme seiner Lehre ein. Bahrâm hörte anfangs seine Reden mit scheinbarer Befriedigung an, wodurch Mânî in tiefe Ruhe gewiegt wurde und seine Schüler sich um ihn versammelten. Da liess Bahrâm die Gelehrten seines Reichs zusammenkommen und befahl ihnen sich mit Mânî in eine Unterredung über seine Lehrsätze einzulassen. Mânî konnte ihnen nicht antworten und wurde seines Irrthums überführt. Die Aufforderung seinen falschen Lehren zu entsagen wies er zurück, worauf Bahrâm ihn zu schinden und seine Haut an dem Thore von Dschundîsâbûr zum warnenden Beispiel aufzuhängen befahl. Ebenso liess er auch seine Schüler und Anhänger hinrichten. — Dasselbe berichtet Hyde S. 284.

Abû'lfaradsch (S. 131) gibt uns über den Sâsâniden, der Mânî tödten liess, einen wie gewöhnlich allen angeführten Quellen widersprechenden Bericht: وقيل ان سابور ملك الفرس قتل مانى وسلخ جلده وحشاه تبنا وصلبه على سور المدينة لانه كان يدعى الدعاوى العظيمة وعجز عن ابراء ابنه من مرض عرض له d. h. „Man erzählt, dass der König der Perser Sâbûr Mânî tödten, seine Haut abziehen, diese mit Stroh ausstopfen und an die Mauer der Stadt kreuzigen liess, weil er sich die grössten Anmassungen hatte zu Schulden kommen lassen und nicht vermocht hatte seinen (des Königs) Sohn von einer Krankheit zu heilen, die ihm zugestossen war."

Hier ist Sâbûr I., unter dem Mânî mit seiner neuen Lehre zuerst öffentlich auftrat, auch als derjenige Chosroe genannt, der ihn hinrichten liess. Man sieht nicht, welcher Quellen sich Abû'lfaradsch bediente, so gänzlich abweichende Nachrichten in Bezug auf Mânî zu überliefern.

Abû'lfedâ in seiner vorislamischen Geschichte (Ausg. von Fleischer S. 82), der zwar das Auftreten Mânî's unter Sâbûr meldet, berichtet nichts über dessen Hinrichtung.

Nehmen wir alle diese Nachrichten zusammen, so stellt sich, unter Uebereinstimmung auch der ältesten Schriftsteller

von Mas'ûdî an, der 346 (beg. 4. April 957) starb, heraus, dass Mânî seinen Tod unter Bahrâm (Varanes I.) dem Sohne des Hurmuz erlitt. Die Ursache seiner Hinrichtung wird verschieden berichtet, jedoch vereinigen sich die Hauptmomente dahin, dass er dem ernsten Eifer der Chosroen die alte Religion der Magier wiederherzustellen unterlag. Die Priester, mit denen er wie es wiederholt heisst auch eine gelehrte Unterredung zu bestehen hatte, drangen unzweifelhaft darauf, dass er unschädlich gemacht wurde, und es gelang ihnen die Erreichung dieser Absicht um so leichter, da sie mit der Politik der Regierung Hand in Hand ging.

Wir dürfen nach den erwähnten Umständen annehmen, dass die Hinrichtung Mânî's nicht im Anfange der Regierung Bahrâm's, also nicht im Jahre 272 oder 273 erfolgte, vielmehr wird sie, da Bahrâm im Anfange des Jahres 276 starb, in das Jahr 274 oder 275 zu verlegen sein. S. auch Anm. 51. — Nun lässt sich voraussetzen, dass gerade durch den Tod Mânî's und die Hinrichtung einer bedeutenden Anzahl seiner Schüler und Anhänger die Kunde des Manichäismus und der Ruf der dafür gestorbenen Märtyrer sich weiter verbreitete, dass die Ueberlebenden die grössten Anstrengungen machten die neue und nun besiegelte Lehre nur um so fester zu halten und ihr die möglichste Ausbreitung zu geben, sodass das Jahr 277 recht gut als ein solches bezeichnet werden konnte, wo diese Ketzerei umfassendere äussere Verhältnisse annahm.

Uebersehen dürfen wir hier nicht das von den Manichäern im Monat März alljährig zum Andenken an die Hinrichtung Mânî's auf das feierlichste begangene Fest Bema Βῆμα d. i. erhöhter Ort, Rednerbühne, bei welchem der leerstehende Lehrstuhl, der prächtig geschmückt war und in seinem Auftritt durch fünf Stufen die manichäische Hierarchie andeutete, gleichsam die unsichtbare Gegenwart des Lehrers versinnlichen sollte. — Augustin (Adv. Faustum Lib. XVIII, c. 5) sagt ausdrücklich: Illo enim mense (Martio) bema vestrum cum magna festivitate celebratis, wofür Baur (S. 304) bema vestrum cum magna pietate celebratis schreibt. Damit ist Contra Epistolam fundamenti (Cap. 8) zu vergleichen: cum vestrum bema, id est diem, quo Manichaeus occisus est — magnis honoribus prosequamini. Nur möchte nicht mit Beausobre (I, S. 129)

bewiesen werden können, dass dieses mit dem Oster- oder Paschafeste parallelisirte Fest gerade vom Jahre 277 zu datiren sei. Das Jahr 276 würde vorzugsweise in Betracht kommen müssen.

277) Ueber die Todesart des Mânî und das was man nach seinem Tode mit dem Körper desselben vornahm gibt es, wie die Stellen in der vorhergehenden Anmerkung nachweisen, verschiedene Nachrichten, von denen eine abweichende auch hier mitgetheilt wird.

278) Dschundîsâbûr oder wie andere schreiben Dschundeisâbûr, eine Stadt in Chuzistân der Provinz zwischen Persien, Wâsit, Basra und den Gebirgen Lûr, eine starke Tagereise von Tuster entfernt, fruchtbar gelegen und mit Wasser reichlich versehen, wurde von Sâbûr I. gegründet und in Form eines Schachbrets angelegt, sodass in der Mitte acht Wege von acht andern durchschnitten wurden. Der persische Name, sagt Ḥamza Iṣfahânî (S. 49) ist Beh ez Endiv Schâbûr, was eine Stadt besser als Antiochia andeutet. Letztere Beziehung ist dadurch motivirt, dass Sâbûr nach seinem Einfall in Syrien 257 und später die reichen Schätze der blühenden Stadt Antiochia nach Chuzistân in die Provinz Elam entführte und darauf obige Stadt nach dem Muster von Constantinopel anlegte. Daselbst hielt er den Kaiser Valerian gefangen. Sâbûr II. schmückte sie durch neue Gebäude aus und sie wurde in späterer Zeit eine Pflanzstätte für Aerzte durch ihre grossartigen klinischen Institute, denen das gemässigte Klima entsprach. Vgl. auch Assem. III, II. S. 43—44. 420—421.

279) L. V. und Hottinger (Hist. Or. S. 167) haben المان, was letzterer durch Manes superior und Manes inferior übersetzt, eine höchst verdächtige Deutung. Man geht wol richtiger المآز Durchgang zu lesen, und es kann nicht zweifelhaft sein, dass wir bei unserm rein arabischen Schriftsteller auch hier ein rein arabisches Wort vorauszusetzen haben. Auch würde keine Bedeutung des persischen مان zutreffen. Vielmehr was in den obigen Stellen باب Thor genannt ist, wird hier durch مآز Durchgang bezeichnet.

280) Unser Verf. geht vorsichtig und begleitet die verschiedenen Nachrichten mit einem „man sagt“. Die Erzählung, dass Mânî von Sâbûr I. in das Gefängniss geworfen worden sei, findet sich des Weitern zugleich mit seiner Flucht desselben auch anderwärts. S. Acta disputationis S. 98—99. Nach unserm Berichterstatter soll ihn erst Bahrâm daraus befreit haben. Er hätte also nicht nur bis zum Tode Sâbûr's im Gefängniss gesessen — und jene Flucht fiele dann von selbst hinweg — sondern auch während der ganzen Regierungszeit des Hurmuz, des Sohnes Sâbûr's, die ein Jahr zehn Monate dauerte. Allein unser Verf. ignorirt wie schon oben auch hier den Chosroen Hurmuz, der Mânî günstig gewesen sein soll, und springt sogleich von Sâbûr auf Bahrâm über, verwahrt sich aber bei diesem Bericht durch ein „man sagt“ mit um so grösserm Rechte, als er oben (s. Anm. 60—62) Sâbûr durch seinen Bruder Fîrûz dem Mânî die Erlaubniss geben lässt vor ihm zu erscheinen, welche Zusammenkunft für letzteren nach den Aussagen seiner Anhänger ausserordentlich befriedigend ablief. Was hier also dem Bahrâm zugeschrieben wird, müsste wenigstens auf Hurmuz übergetragen werden.

281) Nach andern soll Mânî im Gefängnisse gestorben sein, also nicht durch Hinrichtung. Doch ist nicht gesagt, in welcher Zeit oder unter wessen Regierung, und der Verf. scheint alle diese Nachrichten nur anzuführen, um den Vorwurf ihrer Unkenntniss von sich abzuleiten, während er vorher seine eigene Meinung dahin ausgesprochen hatte, dass Mânî unter Bahrâm getödtet worden sei. Dagegen ist seine Hinrichtung im Gefängnisse wol denkbar, und das unzweifelhafte Anführen, dass er gekreuzigt d. h. in zwei Hälften getheilt an zwei Thoren aufgehängt worden sei, gibt wenigstens den Beweis, dass man auf jede Weise abschreckend und warnend einwirken wollte. Dass man seine Haut abgezogen und dieselbe mit Stroh ausgestopft habe, wird auch im Burhâni kâṭi' berichtet.

282) Schon oben (s. Anm. 14) wurde erwähnt, dass Mânî ein einwärts gedrehtes Bein gehabt habe. V. liest auch hier الرجل statt الرجلين. Es wird durch unsere Stelle zweifel-

haft, ob er nur an einem Beine (dem rechten) oder an beiden diesen Fehler hatte.

283) Mânî verwarf alle Propheten und namentlich auch Moses, wie Schahrastânî (S. 188) ausdrücklich lehrt: ولا يقول بنبوة موسى عليه السلم. Nur Adam, Seth, Noah, Abraham, Budda, Zoroaster, der Messias das Wort Gottes und Paulus werden als mit göttlicher Wissenschaft ausgerüstet, als Gottgesandte anerkannt. (S. ebenda S. 192). Heisst es doch bei Epiphanius und in den Acta disputationis (Cap. 10 S. 18): De prophetis autem, qui apud vos sunt, haec dicit, spiritus esse impietatis sive iniquitatis tenebrarum illarum, quae ab initio ascenderunt, a quibus decepti (Epiphanius: et ob id aberrantes) non sunt locuti in veritate; excoecavit enim Princeps ille mentes ipsorum; et si quis sequitur verba ipsorum, morietur in secula, devinctus intra massam, quoniam non didicit scientiam Paracliti — und (Cap. 11 S. 20): Illum vero, qui locutus est cum Moyse, et Judaeis, et Sacerdotibus, Principem dicit esse tenebrarum, et ideo unum atque idem sunt Christiani, et Judaei, et Gentes, eundem Deum colentes; in concupiscentiis enim suis seducit eos, quia non est Deus veritatis. Propter hoc ergo quicunque in illum Deum sperant, qui cum Moyse locutus est, et Prophetis, cum ipso habent vinculis tradi, quia non speraverunt in Deum veritatis; ille enim secundum concupiscentias suas locutus est cum eis.

Hier werden die Propheten geradezu Geister der Gottlosigkeit oder der Ungerechtigkeit jener Finsterniss genannt, die sich vom Anfang an erhoben hatte. Von dieser hintergangen haben sie keine Wahrheit geredet; der Urdämon blendete ihren Sinn, und wer ihren Worten folgt, stirbt auf immer und wird in der ausgebrannten Masse gefangen gehalten, weil er die Erkenntniss des Paraklet sich nicht angeeignet hat. — Und in der andern Stelle wird der Gott, der mit Moses, den Juden und den Priestern redete, der Fürst der Finsterniss genannt, und deshalb seien Christen, Juden und Heiden, die denselben Gott verehren, eines; denn er verführt sie in ihren Begierden, weil er nicht der wahre Gott ist; deshalb alle, die auf jenen Gott hoffen, der mit Moses und den Propheten geredet hat, mit ihm den Banden überliefert

werden, weil sie nicht auf den wahren Gott gehofft haben; jener habe nach ihren Begierden mit ihnen geredet.

Daher kommt es auch, dass Mânî das alte Testament verwarf, da das mosaische Gesetz wie die Lehre der Propheten vom Teufel eingegeben sei. Vgl. Hyde S. 286. 288. Gleiches behaupteten fast alle Gnostiker. S. Beausobre I, S. 269 flg. — Augustin (Adv. Faustum Lib. XII. c. 1) bemerkt: Exempla vitae honestae et prudentiam ac virtutem in prophetis quaerimus: quorum nihil in Judaeorum fuisse vatibus, quia te non latuerit sentio — und Lib. XIV, c. 1: Mosen, sagt Faustus, quamquam humanorum nulli unquam divinorumque pepercerit blasphemando, plus tamen hinc exsecramur, quod Christum filium Dei, qui nostrae salutis caussa pependit in ligno, diro devotionis convitio lacessivit. Moses wird also von den Manichäern der ärgsten Dinge beschuldigt und den jüdischen Propheten nirgends Gutes nachgesagt. Der Archon, der den Moses betrogen und ihm die Gesetze eingegeben hat, ist nach den spätern Manichäern derselbe Satanael, der, wie sie behaupten, die Welt geschaffen hat. (S. Füesslin a. a. O. I, S. 50). An der Verwerfung des alten Testamentes hielten auf gleiche Weise die Katharer des 11. und 12. Jahrhunderts fest. Vgl. Schmid S. 449. 450. 462.113) und Baur S. 358 flg.

Diese Angaben stimmen wörtlich mit den Mittheilungen unseres Berichterstatters überein, nur dass er insofern weitergeht, als er Mânî an einigen Stellen seiner Schriften die Propheten ausdrücklich Teufel nennen lässt.

284). Eine der auffallendsten und stärksten Behauptungen in Bezug auf den Mensch gewordenen Jesus (ʿÎsâ), die sich in solcher Weise bei keinem andern der Schriftsteller über die Manichäer findet, enthalten die Worte, dass Mânî den Jesus der Christen geradezu als Teufel, als Satan bezeichnet habe. Wir wissen wol*), dass Mânî die ganze Erscheinung Christi als eine wirkliche, als eine reale verwarf, dass er in seinem Doketismus ihm nur scheinbar einen menschlichen Körper zuschrieb, dass er lehrte, wie er keineswegs irgendwie mit der menschlichen Natur in Gemeinschaft oder in

*) Es wurde bereits oben Anm. 168 im Zusammenhange über die manichäische Lehre von Jesus und Christus gehandelt.

Verbindung gestanden habe, viel weniger, dass er von einem Weibe geboren sei, dass er gegessen, getrunken, geschlafen, dass er menschlich gelitten, dass er gekreuzigt worden sei. Er hatte ja keinen Körper, wie konnte er also ergriffen und gemartert werden, wie konnte er sterben? Das seien nichts als jüdische des Sohnes Gottes unwürdige Fabeln. — In dieser ganzen Lehre sind die Manichäer überaus eifrig, und Fortunatus und Faustus können sich nicht beredt genug über dieselbe aussprechen.

Die einfache Erklärung für unsere Stelle, wie schon oben angedeutet worden, ist folgende. Der Jesus, wie ihn die Juden darstellen, kann durchaus nicht der göttliche Jesus sein. Sie, deren Gott garnicht der grosse Gott, sondern der Fürst der Finsterniss sei, deren alttestamentliche Lehre von Männern wie Moses und die Propheten ausgehe, aus deren Munde nur der Fürst der Finsterniss spreche, die einen Gott predigten, der keiner sei, das neue Testament vielfach verfälschten und die Christus den wahren Sohn Gottes lästerten, sie konnten folgerichtig nicht von einem Sohne ihres Gottes als einem göttlichen sprechen, sie verkannten den vom grossen Gott zur Erlösung der Seelen herabgesandten Jesus und setzten an seine Stelle einen andern Jesus, der wie sein Vater dem Reiche der Finsterniss angehöre.

285) C. fügt zwischen قال und مانى ein الملعون der Verfluchte ein.

286) Nach einer historischen Digression wendet sich unser Verf. von neuem einem dogmatischen Kapitel, der Eschatologie oder der Lehre von den letzten Dingen, dem zukünftigen Leben oder der Rückkehr der Seelen zu und unterscheidet drei Classen sterbender Menschen, die Wahrhaftigen oder Auserwählten, die Kämpfenden oder Zuhörer und die sündigen Menschen oder Nicht-Manichäer, und ebenso drei Wege, welche die Sterbenden jener drei Classen nach ihrem Tode zu betreten haben. Die Phantasie hat hier wie so oft Bilder und Gestalten geschaffen, deren mythischer Ursprung auf das innigste mit dem ganzen System verwebt ist. — Der Urmensch, der überall als der Vertreter und Vorkämpfer des Lichtreichs erscheint, der überall da handelnd auftritt, wo das Lichtreich mit der sublunarischen Welt in Berührung kommt, erfüllt auch

hier sein Amt als der nächste Vermittler dieser Verbindung, gleichsam als leitendes Princip des künftigen Schicksals des sterbenden Menschen. Er sendet einen Lichtgott in der Gestalt des führenden Weisen, der die Leitung der Seele des sterbenden Wahrhaftigen zu der Säule des Ruhms als erste Stufe der noch zu bestehenden Läuterung überwacht. Ihn begleiten drei andere Götter, die den Schmuck oder die der schon auf Erden reinen Seele zuerkannten Symbole ihrer Bevorzugung zum Eintritt in das Lichtreich mit sich führen. Vgl. Anm. 188.

287) Wir lesen im Buch Sadder (Pforte 41 bei Hyde S. 473): Quando veniunt Phervardaghân, quantum potes, fac epulas et convivium expiationis cum benedictione. Huic operi assignato decem dies, ut opus gratum sit creatori. Si quales sint Phervardaghân non nosti, dicam tibi eas esse quinque beatas sorores, quae nent et texunt et suturas consuunt. — Quando anima vestitum corporis excusserit, tum nuda erit: sed ex istis ταῖς quinque vestitum reperiet, cum mundi creator ita ordinavit. Hisce ergo decem diebus epulas et convivium expiationis facito, ut benedictionem consequaris a creatore, et anima tua stola induatur regia — und (Pforte 64 S. 486): Quisquis e mundo moriturus est — accendat ignem —. Deinde tuum vestitum bonum et elegantem affer, fasciam capitis, tunicam, subligacula, sudram, ocreas et cingulum; cum enim talia Paradiseis attribuunt, talia etiam sincerae religionis viris dare solent. Ex vestibus itaque melioribus appone quicquid tibi commodum videtur; unde tibi erit ibi honor etc. Es sind das Anklänge aus der Lehre Zoroaster's, die durch Mânî eine weitere Ausbildung erhalten haben. Die Grundidee ist folgende: Wenn die Seele die körperliche Hülle abgeschüttelt hat, steht sie nackt da. Fünf selige oder paradiesische Schwestern, Pervardaghân genannt, deren jede einzelne ihren besondern Namen hat, weben und nähen und sorgen für die Kleidung dieser nackten Seelen, um sie mit einem königlichen Gewande (stola) zu versehen. — An diese Vorstellung von Bekleidung der Seele nach dem Tode durch die fünf Schwestern knüpft sich das Gebot für den, der im Begriff zu sterben ist, an, seine beste und zierlichste Kleidung zurechtzulegen von der Kopfbinde bis zu den Sandalen und dem Leibgürtel.

Da den Bewohnern des Paradieses dergleichen Putz zugeschrieben wird, darf ihn der Anhänger der reinen Religion nicht entbehren. Je reicher, kostbarer und zierlicher diese Kleider sind, desto mehr Ehre hat der Sterbende zu erwarten. Die himmlische Kleidung ist eine so schöne; je näher ihr die irdische kommt, desto grösser wird die Anerkennung der ankommenden Seele durch die Seligen sein.

Die letzte Vorschrift die besten Kleider bereit zu legen, so symbolisch sie auch aufgefasst werden soll, ist eine in ihrem Ausgang höchst eigennützige. Diese Kleider müssen zur Hälfte dem Destur oder Lehrer, zur Hälfte dem Priester überlassen werden. Daher der gute Rath sie so kostbar als möglich bereit zu halten, dafür aber auch der Trost, durch die Sühnung des Priesters um so rascher das Erbarmen Gottes zu erlangen.

Die bei dem Tode des Wahrhaftigen erscheinenden Götter mit dem Wassergefäss — zur Erquickung oder Reinigung? gewiss aber symbolisch — dem Kleide und andern Putz entsprechen den fünf paradiesischen Schwestern. Dort wie hier wurde für die nackte Seele gesorgt. Die zoroastrische Vorschrift über die Bereithaltung der kostbarsten Kleider konnte freilich auf den armen Manichäer nicht übergetragen werden, dagegen diente sie zur Vermittelung der irdischen Vorstellung über den Uebergang in den Himmel ebenso wie das Erscheinen der vier manichäischen Götter mit ihren Attributen dieselbe Idee versinnlichen sollte.

Kleuker (Zend-Avesta III, S. 254) erzählt, dass in der dritten Nacht nach dem Tode eines Parsen vier Kleider, Früchte u. s. w. für den Priester hingelegt werden, doch begnüge man sich in Kirman mit dreien.

Auch dem alten Aegypter war, wie Creuzer (Symbol. und Mythol. Th. 4. Ausg. 3. S. 140) bemerkt, der Wasserkrug in Gräbern ein Bild der Erquickung im dunkeln Schattenreiche, und in der mysteriösen Bedeutung des Sternbildes, der Wassermann genannt, auch dem Griechen ein hoffnungsreiches Zeichen für die nach der Rückkehr sich sehnende Seele — und ein Geschenk, das dem Abgeschiedenen im Leben lieb gewesen.

288) Diese Jungfrau ähnlich der Seele des Wahrhaftigen kommt nicht weiter vor und ihr Erscheinen ist ebensowenig durch eine Handlung motivirt, sondern wol nur bestimmt die Gestalt zu versinnlichen, in welche die Seele des Wahrhaftigen nach dem Tode versetzt wird. Diese mythische Erscheinung schuf Mânî, um den Zustand des abgeschiedenen Wahrhaftigen in seiner Reinheit zu verherrlichen und ihm eine weitere Begleiterin zu geben. Vielleicht hat sie die Bestimmung ihm die Kleider anzulegen, und dadurch würde die Fünfzahl der paradiesischen Schwestern im Buch Sadder ausgeglichen.

289) Wie in der Lichtwelt überall der Urmensch als Vorkämpfer dem Reich der Finsterniss entgegentritt, so ist von Seiten des letztern der Archon der Sinnenlust und der Habgier immer da, wo es der Verführung des Menschen oder dem Anlaufe gilt sich seiner zu bemächtigen. Wir sind wiederholt auf den Einfluss hingewiesen worden, den sich diese Dämonen zunächst auf die Ḥawwâ und durch sie auf das ganze Menschengeschlecht zu verschaffen wussten. Vgl. Anm. 153. 158. u. s. w. Dieselbe Rolle dem Reiche der Finsterniss das Mögliche zu erhalten gibt sich selbst durch ihre Gegenwart beim Scheiden der besten der Menschen, der manichäischen Auserwählten kund.

290) Oben steht الهها, hier الالهة, sodass aus dem männlichen Gott hier ein weibliches göttliches Wesen geworden ist. Die männliche Form vertritt demnach oben den gemeinschaftlichen Begriff.

291) Vgl. Ausführlicheres über die Säule des Lobpreises oben Anm. 131. — Die vorliegende Stelle ist deshalb wichtig, weil sie uns die Reihenfolge der Aufenthaltsörter der Seele nach dem Tode zur Fortsetzung ihrer Läuterung aufzählt. Ehe sie an die Säule gelangt, ist ihre Bekleidung erfolgt, damit sie nicht nackt erscheine und empfängt den Wasserkrug in ihre Hand.

292) Die Stationen der Seele sind hier theilweise auf noch unbekannte Art bezeichnet. Wir durften bisher annehmen, dass die Seele des Wahrhaftigen zunächst zur Säule des Lobpreises gelangte, nach der daselbst erfahrenen Läuterung in den Mond, von da in die Sonne und zuletzt in

die Paradiese des Lichts überging, oder wie es bei Augustin De natura boni (Cap. 44 Tom. VIII, S. 515) heisst: non solum per discursum solis et lunae et virtutes lucis, verum etiam per Electos suos. — An unserer Stelle haben wir zuerst die Säule des Lobpreises, dann die Sphäre des Mondes, den Urmenschen, die Nahnaha oder die Mutter der Lebendigen und (sofort) bis zu dem Aufenthaltsorte, wo sich die Seelen von allem Anfang an befanden, den Paradiesen des Lichts. — Nach dem Monde kommt der Urmensch oder der ewige Mensch, den wir oben nach seinem Ursprunge und nach seinen Functionen kennen gelernt haben. Hier, wenn wir die von den Kirchenvätern und den Acta disputationis überlieferte Wanderung der gereinigten Seele festhalten, würde er die Sonne vertreten. Auch unser Verf. sagt früher, wo von der Ursache die Rede war, um deren willen Sonne und Mond geschaffen wurden, dass sie dem Läuterungsprocess des von der Welt wieder ausgeschiedenen Lichts und zu dessen Beförderung in sein ursprüngliches Vaterland dienen sollten. Die Sonne übergibt dasselbe dem Licht über sich in der Welt des Lobpreises, aus welcher es in das höchste reine Licht versetzt wird. Die Sonne beharrt in dieser Thätigkeit, bis alles Licht soweit möglich ausgeschieden sein wird. Nun wissen wir, dass die Sonne von dem reinsten Theile des Lichts, das von dem Urmenschen im Kampfe mit den Dämonen der Finsterniss gerettet worden war, geschaffen wurde und finden in dieser Vorstellung die innigste Verbindung der Sonne mit dem Urmenschen. Ferner wissen wir, dass nach Alexander von Lycopolis das Bild des Urmenschen seinen Sitz in der Sonne hat (s. Baur S. 142). Die Sonne also enthält nicht nur die wesentlichen Bestandtheile des Urmenschen in sich, sondern stellt auch sein Wesen dar. Ferner thront nach den Kirchenvätern der erlösende Christus vorzugsweise in der Sonne, und daher kommt es auch, dass die Lichtgestalt des Urmenschen in der Sonne mit Christus identificirt worden ist. Wir haben also die engsten Berührungspunkte zwischen dem Urmenschen und der läuternden Sonne oder dem erlösenden Christus, sodass es nicht zuviel gewagt ist, wenn wir uns hier unter dem Urmenschen seinen Sitz, die Sonne, denken. Die den Worten nach verschiedenen Vorstellungen fallen der Sache nach in Eins zusammen. Oder sind die Seelen der

Seligen als Einheit unter dem wiederhergestellten vollkommenen Urmenschen zu denken?

Dagegen ist eine völlig neue Erscheinung die Nahnaha, ein Wort, das in seiner einfachen Uebersetzung die Abwendung des Bösen bedeutet. Durch die Apposition „die Mutter der Lebendigen“ wird die Frage nahe gelegt, ob diese mit der Mutter des Lebens identificirt werden kann. Auch oben (s. Anm. 162) ist diese mit dem Urmenschen in Verbindung gebracht, aber so, dass in der Bedeutung der beiden ein Unterschied nicht weiter hervortritt, wenigstens nicht so wie hier, wo die Mutter der Lebendigen einen dem höchsten Licht näheren Wohnsitz inne hat als der Urmensch.

Während also die obige Verbindung des Urmenschen mit der Mutter des Lebens für die Parallele zwischen dieser und der Mutter der Lebendigen spricht, ist hier die letztere zwar als ein höheres Lichtwesen, als eine reinere Potenz über den Urmenschen gestellt, allein auch die frühere Stelle widerspricht der Annahme nicht, dass nicht auch dort die Mutter des Lebens einen ähnlichen Rang einnimmt wie hier die Mutter der Lebendigen. Und das glaube ich. Eine Entscheidung über die mögliche Identität findet sich bei Epiphanius (Haeres. LXVI, Cap. 9), obwol auch da eine der Nahnaha nahekommende Benennung uns nicht begegnet. Dagegen sagt er: Das kleinere Schiff, der Mond, setzt die Seelen in das grössere Schiff, die Sonne, ab. Die Sonne aber führt sie zum Aeon des Lebens und zum Ort der Seligkeit (ὁ τῆς ζωῆς αἰὼν καὶ μακάρων χῶρος oder Kap. 22 μακάρων αἰὼν) hinüber. Hier vertritt also der Aeon des Lebens die Stelle der Mutter der Lebendigen. Da nun aber jener mit der Mutter des Lebens identisch ist, und hier den Platz der Mutter der Lebendigen einnimmt, so kann kein Zweifel obwalten, dass die Mutter des Lebens und die Mutter der Lebendigen ein und dasselbe Lichtwesen ist.

Neben der Säule des Lobpreises, Mond, Urmensch und Nahnaha ist die Lichterde und der Lichtäther nicht zu vergessen. Leicht sind Sonne und Mond an diesen versetzt, der die oben wiederholt genannten fünf Welten der Sanftmuth u. s. w. umfasst, allein die Lichterde geht unter den hier genannten Läuterungsstationen der Seele leer aus, da die

Säule des Lobpreises doch nur als Staffel betrachtet werden kann, die zu ihr führt. Es bedarf aber auch die Lichterde bei dem Uebergang der Seelen in das Lichtreich keiner besondern Beachtung, sondern ist als reine Aufenthaltsstation an der Läuterung weniger thätig, da Mond und Sonne als die Lichtschiffe, zumal die Sonne, ihre reinigende Kraft durch ihre Strahlen überall unterwegs auf die wandernde Seele ausübt, die schon mehrere Stationen zurückgelegt haben muss, ehe sie nur zum Ueberschiffen gelangt. Auch die Sonne selbst ist nur eine Durchgangsstation, wie aus unserer Stelle hervorgeht, in der klar angedeutet wird, dass die Seele, nachdem der letzte Act der Reinigung in der Sonne vollzogen ist, in ihren ursprünglichen Zustand, in die Paradiese des Lichts, aus denen sie abstammt, zurückkehrt. — Entsprechend berichtet Turbo (S. 13), wie wir schon früher sahen: „An der Substanz des guten Vaters, sagt Mânî, hat jede Seele und jedes sich bewegende lebende Wesen theil. Nachdem der Mond (offenbar eine Verwechslung statt der Sonne) die Last der Seelen an die Aeonen des Vaters übergeben hat, bleiben sie an der Säule des Ruhmes, welche die vollkommene Luft genannt wird. Diese Luft nämlich ist die Säule des Lichts, da sie voll ist von gereinigten Seelen. Das ist der Grund zur Rettung der Seelen.“ Was von unserm Verf. die Paradiese des Lichts genannt wird, heisst an dieser Stelle, die wir hier um der Vergleichung willen wiederholen mussten, die vollkommene Luft, nur dass bei jenem, wie früher erläutert wurde, die Ruhmes- oder Lichtsäule, sobald diese mit der Säule des Lobpreises identisch ist, keineswegs mit der vollkommenen Luft oder den Paradiesen des Lichts parallelisirt wird. Es ist ganz dasselbe, was in der Epistola fundamenti bei Augustin von Mânî die regna splendidissima oder regna pacifica, oder vita et libertas sanctae lucis oder beatitudo et gloria sanctae terrae genannt wird.

293) Wir müssen uns jetzt die Seele von dem Körper getrennt denken, diesen aber noch immer nicht so völlig aller bessern Theile beraubt, dass er als reine Materie, als eine dämonische Masse für den Untergang in der Hölle bereit wäre. Doch wird dieser bessere Theil nicht absolut Licht genannt, das ja mit der Seele vollständig entwichen ist, sondern die Kräfte, also das zwischen der Seele und der todten Materie

vermittelnde, das Leben der Seele oder ihren Willen verwirklichende und zur That gestaltende geistige Vermögen, die von der Intelligenz geleitete Fähigkeit zum Handeln, die ihren Sitz im Wasser, Feuer und leisem Lufthauch hat. Diese drei Substanzen, hier Kräfte genannt, die der Seele als Waffen gegen den Reiz der Begierde concupiscentia dienen, welche vermittelst des Körpers alle Anstrengungen macht Einfluss auf die Seele zu üben und ihre Reinheit zu beflecken, lassen über ihren göttlichen Ursprung keinen Zweifel übrig. Wir fanden sie oben wiederholt als die Glieder, Geschlechter oder Elemente der Lichterde bezeichnet, und als solche unter den Waffen, mit welchen der Urmensch sich zum Kampf mit dem Fürsten der Finsterniss rüstete. Es hiess weiter, nachdem die Dämonen von diesen Theilen des Lichtes geraubt hatten, dass infolge der Mischung alles was sich in dem uns berührenden vermischten Lufthauch von Annehmlichkeit, Erquickung der Seele, wohin die Ruhe vor den Leidenschaften gehört, und thierischem Leben befindet, von jenem geraubten leisen Lufthauch, was sich von dem Erhellen und Erleuchten vorfindet, von jenem geraubten Feuer, und was im Wasser von Klarheit, Süssigkeit und den Seelen Zusagendes sich vorfindet, von jenem geraubten Wasser herrührt. Ferner wissen wir, dass die Kraft Gottes die fünf Engel der leise Lufthauch, Wind, Licht, Feuer und Wasser sind — alles Beweise dafür, dass neben der Seele noch ein anderer dem Lichtreich angehörender Stoff, die geistige Lebens- und Thatkraft, im menschlichen Körper vorhanden ist. Was also die Kraft des Lichtgottes ausmacht, bildet theilweise auch die Kräfte des Menschen, die gleichgemäss in ihren ursprünglichen Zustand zurückversetzt werden müssen. Sonne und Mond und neben ihnen die Lichtgötter verharren als die läuternden und reinigenden Potenzen, die durch ihre anziehende Kraft fort und fort auf den entseelten Körper wirken. Die ihm dadurch entzogenen Kräfte erheben sich der Seele gleich zur Sonne und werden ein Gott oder göttliches Wesen dadurch dass sie in das Lichtreich zurückkehren und wieder mit dem Gott des Lichts in nähere Berührung kommen. Auch sie geben einen neuen Beweis ab, dass alle Wesen in dem Lichtreich Götter in dem angeführten Sinn genannt werden im Gegensatz zu den Bewohnern des Reiches der Finsterniss, den Dämonen.

Diese Lehre Mânî's von den Kräften, die auf geistigen (gleichsam der Erde entgegengesetzten) Elementen beruhen und aus ihnen die Fähigkeit zur That schöpfen, steht nicht vereinzelt da und bietet der Untersuchung ein weiteres Feld, auf welches wir uns hier nicht verlieren dürfen. Nur andeutungsweise erwähne ich, dass das Buch Cosri (Pars IV, §. 25, S. 311) *) auf Veranlassung einer Stelle des kabbalistischen Buches Jezirah **) von den drei Müttern, der Luft, dem Wasser und dem Feuer spricht, die deshalb Mütter genannt würden, weil aus ihrer Substanz die Körper gebildet d. h. mit ihnen begabt seien. — Wir finden hier dieselben drei Kräfte unter einem andern Namen, aber als dem Körper gleichwesentlich inhärirend und auf ihn einwirkend, als ursprüngliche Bestandtheile desselben. Damit ist zu verbinden, was Augustin (Adv. Faust. L. II, c. 3) bemerkt: Bona ergo sunt illa tria, aqua, ventus et ignis. (S. Anm. 116). Aus der ganzen Stelle, die nachzusehen ist, geht hervor, dass diese drei Elemente als von Hause aus in ihrer Substanz bevorzugt betrachtet werden.

Eine andere Frage betrifft die hier ausgesprochene völlig neue Lehre, dass der abgeschiedene Wahrhaftige in doppelter Gestalt zum Lichthimmel zurückkehrt. Er wird in die Sonne erhoben, heisst es, ohne weitere Bemerkung, ob dieser Theil des abgeschiedenen Menschen hier für immer verweilt, ob er mit der früher mit ihm verbundenen Seele wieder vereinigt wird oder als Doppelgestalt fortbesteht. Es lässt wol die Annahme am wenigsten einen Irrthum zu, dass dieser neben dem Lichte dem Urmenschen geraubte Theil seiner Waffenrüstung nur zu diesem zurückkehrt, und da der Urmensch, wie wir sahen mit der Sonne parallelisirt wird, in ihr thront und sein Bild in ihr abspiegelt, so ist es ganz folgerichtig, dass die genannten Theile sich wieder mit dem Wesen vereinigen, zu welchem sie früher gehörten, so also, dass wie

---

*) כוזרי Liber Cosri — Recensuit — Johannes Buxtorfius, Fil. Basileae 1660. — Beausobre (I, S. 587) hat das Feuer mit der Erde verwechselt.

**) ספר יצירא id est Liber Jezirat (das Buch von der Schöpfung) qui Abrahamo Patriarchae adscribitur —. Translatus — a Joanne Stephano Rittangelio. — Amstelodami 1642.

durch die Läuterung der Seelen und ihre Heimkehr das Lichtreich immer mehr hergestellt wird, auch der Urmensch nach und nach wieder zu seiner ursprünglichen Vollkommenheit gelangt. Der nun rein materielle übriggebliebene Theil βῶλος des menschlichen Körpers, der von Hause aus ein Erzeugniss des Reiches der Finsterniss war, kehrt nun ebenfalls zu diesem d. h. in die Hölle zurück.

Weder ein griechischer Kirchenvater noch selbst Augustin bieten etwas dieser Lehre Entsprechendes, wie ihnen überhaupt ein tieferes Bewusstsein von der Bedeutung der fünf Glieder der Lichterde und ihrer vielseitigen Beziehungen zur Gesammtheit des Lichtreiches abgeht.

294) القابل ist die einzig richtige Lesart im Gegensatz zu الصديق wie oben, wo den Eingeweihten die welche gern in die Religion eintreten wollen ohne alle Gelübde zu erfüllen, also die Zuhörer, gegenüber gestellt werden. — القاتل würde der auf Leben und Tod Kämpfende sein, was neben المحارب und in Hinsicht auf die Sache selbst ohne alle entsprechende Beziehung wäre. Derselbe könnte auch nur im moralischen Sinne hier so genannt werden.

295) Hier schildert der Verf. ebenso ausführlich das Ende derer, denen bei ihrer irdischen Auflösung, wie es oben (s. Anm. 215 und 346) heisst, die zweite Gestalt zu Theil werden wird. Das sind die Zuhörer, deren Aufgabe und Stellung in der manichäischen Weltordnung hier umfassend und bestimmt bezeichnet ist. Er heisst hier nicht der kämpfende Mensch, insofern er mit sich selbst einen moralischen Kampf besteht, sondern materiell durch seine Thätigkeit die Mittel herbeischafft, durch welche die Befreiung des in der Natur verbreiteten Lichtes möglich wird, und sich so in fortwährendem Kampfe mit dem Reiche der Finsterniss befindet, dem er soviel als möglich Lichtstoff zu entreissen bemüht ist. Er wird dadurch ein wahrer Gotteskämpfer, aber doch nur zweiten Ranges, weil er fortdauernd in zu naher Verbindung mit der Materie verkehrt und seine eigenen Begierden nicht durch völlige Entsagung beherrscht. Er liebt zwar die Religion und ist für sie und die Gerechtigkeit empfänglich, bemüht sich ihnen soviel als möglich zu genügen, und insofern er den

Einfluss der Materie nur soweit auf sich wirken lässt, als er ihrer zur Erfüllung seiner Pflichten bedarf, während er sonst überall ihr zu wehren und ihre Herrschaft zu beschränken sucht, hütet und schützt er nicht nur die Religion und die Gerechtigkeit, sondern auch die Wahrhaftigen unmittelbar und in doppelter Beziehung, einmal, weil er allein es ihnen möglich macht ohne mit der Materie sich einzulassen, das Leben zu fristen und seine nothwendigsten Bedürfnisse zu befriedigen, und dann, weil er ihnen die Mittel zuführt dem Reiche der Finsterniss fortdauernd den geraubten Lichtstoff zu entziehen und dadurch ihrer höchsten Aufgabe gerecht zu werden.

296) Auch bei dem Tode des Zuhörers sind die genannten Götter zugegen, aber nur sie, ohne den Schmuck und die Kleidung, die nur den Wahrhaftigen vorbehalten ist. Die Dämonen fehlen ebensowenig und sind bereit den Sterbenden ihrem Reiche mit dem in ihm befindlichen Lichtstoff einzubürgern. Die Berufung auf das was er Gutes gethan für die Religion und die Wahrhaftigen und wie er einen frommen Lebenswandel angestrebt, rettet den Scheidenden vor der unmittelbaren Gewalt der Dämonen und der Möglichkeit ihnen für immer anzugehören.

297) Der sterbende Zuhörer wird nun zwar von der Macht der Teufel befreit, allein Schrecken und Mühsal erwartet ihn von anderer Seite vielfach. Fortwährend wird er gleich einem Träumenden von Schreckgestalten und von der Vorstellung gequält als ob er mitten im Schmuz und Koth sein Dasein friste. Aehnlich spricht sich der Manichäer Girardus (lebte 1030) aus: Nemo nostrum sine tormentis vitam finit, ut aeterna tormenta evadere possimus — und: si nos ad mortem natura perducit, proximus noster, antequam animam damus, quoquomodo interficit nos. (S. Gieseler, Lehrb. der Kirchengeschichte II, I. S. 413, 4. Aufl.). Dennoch ist ihm die Möglichkeit geboten mit den Wahrhaftigen in der ewigen Heimat des Lichtes vereinigt zu werden. Die Bedingung dieser Vereinigung und den Weg zu ihr deutet der Verf. durch eine lange Dauer des Herumirrens der Seele an, ohne weiter anzugeben, worin dieses Herumirren besteht und wie es nach und nach der Seele gelingt sich der angestrebten

Vollkommenheit der Wahrhaftigen zu nähern und endlich gleiche Stellung mit ihnen zu erringen. Es kann aber nicht zweifelhaft sein, dass dem langdauernden Hin- und Herirren das manichäische Dogma der Seelenwanderung zu Grunde liegt. — Augustin (Adv. Faustum Lib. XX, c. 21) stellt als manichäischen Grundsatz auf: Animas mortuorum malas minusve purgatas aut in revolutiones ire, aut in graviores aliquas poenas, bonas autem in naves imponi, et in coelo navigantes transire hinc in illud phantasma terrae luminis, pro qua pugnando perierant. Wir finden auch hier drei Classen wie bei unserm Verf. (von der dritten spricht er sogleich), gute und böse und mitten inne stehende, bei Photius (Bibl. Cod. 179) nach dem Manichäer Agapius οἱ μέσως πως πολιτευσάμενοι genannt, die wieder in Körper πάλιν εἰς σώματα wandern, und diese Andeutungen lassen uns garnicht in Unsicherheit darüber dass die Seelen der Zuhörer zu einer Wanderung bestimmt sind. Nach der letzten Angabe gehen sie in Leiber über, im besten Falle in Leiber von Wahrhaftigen, wodurch ihre Wanderung abgekürzt würde, nach Augustin dagegen in geniessbare Pflanzen oder Bäume, deren Früchte den Wahrhaftigen zur Nahrung dienen. Er sagt (Adv. Faust. Lib. V, c. 10): Sed quia eis (i. e. Auditoribus vestris) non resurrectionem, sed revolutionem ad istam mortalitatem promittitis, ut rursus nascantur et vita Electorum vestrorum vivant, tam vana et inepta et sacrilega, quam vos vivitis, quando valde laudamini; aut si melioris meriti sunt, in melones et cucumeres, vel in alios aliquos cibos veniant, quos vos manducaturi estis, ut vestris ructatibus cito purgentur, merito eos a mandatis evangelicis alienatis — und (De haeres. c. 46): Animas Auditorum suorum in Electos revolvi arbitrantur, aut feliciore compendio in escas Electorum suorum, ut jam inde purgatae in nulla corpora revertantur.

298) Unter sündigen Menschen ist hier jeder Nicht-Manichäer zu verstehen, der, sobald er nicht in die manichäische Gemeinde übertritt, in alle Ewigkeit hin dem Reiche der Finsterniss d. i. der Hölle verfällt. Zunächst ist er allerdings nur als ein solcher geschildert, über den die Sinnenlust und die Habgier die Oberhand erhält, und obwol auch der Zuhörer nicht vermag jene menschlichen Leidenschaften völlig

niederzukämpfen, so sucht er doch auf andere Weise sich um die Religion und die Wahrhaftigen verdient zu machen und dadurch seine niedrigere Stellung auszugleichen. Dazu kommt, dass, während die Lichtwesen die Sterbenden der beiden ersten Classen den Dämonen entreissen, sie die Seelen der dritten Classe ohne allen Widerstand denselben überlassen. Die Folgen des sündigen Lebens werden diesen Seelen sogleich fühlbar durch die Beängstigung, die sie von den Dämonen erfahren. Die Schreckgestalten, die dem Zuhörer wie einem Träumenden erscheinen, nähern sich dem sündigen Menschen unmittelbarer und sind offenbar durch ihren schauerlichen Anblick dazu bestimmt ihm Furcht und Angst einzujagen.

299) Die Lichtgötter, die zur Rettung des Wahrhaftigen und des Zuhörers erscheinen, finden sich zwar auch bei dem Scheiden des sündigen Menschen ein, allein nur um ihm sein strafbares Leben vorzuhalten, und um ihn den Gegensatz um so peinigender fühlen zu lassen, führen die Lichtgötter das Kleid, das den Wahrhaftigen bei seinem Eintritt in das Lichtreich verherrlichen soll, auch jetzt mit sich. Seine Seele irrt unaufhörlich umher und findet, nachdem die Welt durch den Brand vernichtet ist, in ihrer Beängstigung nur noch Platz in der Hölle.

In diesem ganzen Abschnitt ist nirgends von einer Erlösung dieser dritten Gattung Seelen die Rede. Sie sind, so lange die Welt besteht, zu unaufhörlicher Wanderung verurtheilt und verfallen nach deren Untergang dem Reiche der Finsterniss oder der Höllenstrafe auf ewig. — Nicht so bei Augustin, der zwar ihre langdauernde Wanderung zugibt, aber doch ihnen die Möglichkeit offen lässt, sich von der niedrigen Stufe ihres Daseins allmälig zu einer höhern zu erheben. Er fährt in der oben angeführten Stelle (De haeres. c. 46) so fort: Ceteras autem animas (d. h. die Seelen aller derer, die nicht zu den Wahrhaftigen und nicht zu den Zuhörern gehören) et in pecora redire putant, et in omnia, quae radicibus fixa sunt, atque aluntur in terra. Die Seelen der sündigen Menschen kehren also in Thierleiber oder in solche Pflanzen zurück, die auf der untersten Stufe der Pflanzenwelt in den Augen des Manichäers deshalb stehen, weil sie in der materiellen Erde wurzeln und in ihr ihre Nahrung erhalten,

während die Früchte und Gemüse, die den Wahrhaftigen als Speise dienen, im Scheine der Sonne und der freien Luft ihr Gedeihen finden. Nun steht nach manichäischer Theorie die Thierwelt als die materiellere Schöpfung noch unter der Pflanzenwelt, der Wahrhaftige genoss kein Fleisch, die Seele musste also sich erst in die Pflanzenwelt emporarbeiten, wollte sie überhaupt ein besseres Geschick erstreben. — Siehe was Augustin weiter über die Seelenwanderung lehrt, bei Mosheim S. 867. 874. und Baur S. 317 flg. und vgl. auch Abû'lfar. S. 131.

300) Alle Codd. فيه, wofür man فيها d. i. في هذه الطرق erwarten sollte. Wir werden also das فيه auf den ganzen vorhergehenden Satz zu beziehen haben. Die ganze Stelle ist etwas kurz gehalten und die Construction mit الى und der Bezug von وهم mehr logisch als grammatisch gerechtfertigt.

301) Dass der zweite Weg zu der Welt und ihren Schrecken führt, deutet bestimmt darauf hin, dass die Seelen der Zuhörer ihre Wanderung unter unausgesetzter Furcht und Angst in anderer Gestalt auf der Erde fortzusetzen haben. — Inwiefern die Zuhörer Hüter der Religion und Helfer der Wahrhaftigen genannt werden, siehe oben Anm. 215 und 295.

302) Wir werden hier von neuem in die Symbolik der manichäischen Anschauung versetzt, die viele ihrer Bilder von den Erscheinungen am Himmel hernimmt. Wiederum ist es der Urmensch, der nach dem Untergange der Welt sich thätig zeigt. Am jüngsten Tage kommt derselbe zunächst von der Welt des Steinbocks, der das erste der Winterzeichen ist. Nun können wir zwar nach den frühern Bemerkungen Sonne und Urmensch identificiren, da dieser in jener seinen Sitz hat, was aber soll es heissen, der Urmensch oder die Sonne kommt von der Welt des Steinbocks? Indem diese am 21. December in das Himmelszeichen Steinbock eintritt, hat sie ihre grösste südliche Abweichung erreicht und macht bei uns den Anfang des Winters, erhebt sich aber von da an allmälig wieder gegen den Aequator herauf. Nehmen wir dazu, dass bei den übrigen drei Punkten, von denen der Urmensch und der Lebensgeist ausgeht, der Osten, Süden und Westen speciell genannt sind, während der Norden frei bleibt, so scheint der letztere durch

die Welt des Steinbocks vertreten werden zu müssen. Allein den Winter oder Steinbock anstatt Norden zu setzen ist, so sehr sie sich auch bildlich berühren mögen, etwas misslich, doch dürfen wir immer Mânî eines ausschweifenden Gedankenfluges zeihen. Neben der Welt des Steinbocks wird die Welt der Bewegung vom Osten her und die Welt des vielen Bauens vom Süden her genannt, die aber sämmtlich nicht verschiedene Welten sondern Theile des Uralls sind, während der Lebensgeist von der Welt des Westens kommt. Der Begriff Welt ist hier ebenso bildlich wie oben gebraucht, wo von den Welten der verschiedenen Glieder die Rede war. Ihr, des Urmenschen und des Lebensgeistes, Vereinigungspunkt ist der grosse Bau oder das neue Paradies.

Die Vorstellung, die der Beschreibung von dem was zunächst nach dem Untergang der Welt geschieht zu Grunde liegt, beruht darauf, dass die beiden Lichtwesen, der Urmensch und der Lebensgeist, von denen dieser jenen, als er im Kampfe mit dem Fürsten der Finsterniss in die grösste Gefahr gerieth, durch seinen Zuruf rettete, wieder vereinigt erscheinen und so, dass der Urmensch die drei Weltgegenden, Norden, Osten und Süden und der Lebensgeist die vierte, den Westen, als Repräsentanten der nun vollendeten Zurückführung des geraubten Lichtes vertreten. Wie beide schon damals den Kampf mit dem bösen Princip aufnahmen, so zeigen sie sich jetzt als Vollender dieses Kampfes und weihen den Anfang der nun beginnenden ewigen Glückseligkeit im unverletzten Lichtreiche durch ihre Erscheinung ein.

Haben wir uns die Welt des Steinbocks so zu denken, dass die Sonne, nachdem sie bei Eintritt des Winters am weitesten vom Scheitelpunkt gegen Süden hin abgewichen, sich wieder zu erheben beginnt, so deutet wol der Ausdruck „die Welt der Bewegung von Osten her“ d. h. vom Morgen her auf die Tag- und Nachtgleiche des Frühlings, wo die Sonne sich immer mehr nach dem Scheitelpunkt bewegt. Die Welt des vielen Bauens ist wie hier angegeben im Süden zu suchen ebenso wie das neue Paradies, der Vereinigungspunkt, wo der Urmensch mit dem vom Westen herkommenden Lebensgeiste zusammentrifft. Der grosse Bau wird nirgends weiter genannt noch gesagt, wer sein Erbauer und für wen er be-

stimmt sei. Da er jetzt nach dem Untergange der Welt für Götter und Menschen in der Gestalt der Wahrhaftigen zum Vereinigungspunkt dient, so ist dadurch seine Bestimmung für die aus der irdischen Welt geretteten Lichtseelen angedeutet. Zugleich muss dieses neue Paradies in der Nähe der Hölle oder vielmehr in der Richtung nach ihr hin angebracht sein, wie aus dem Folgenden hervorgeht, sodass man von ihm aus den Anblick der Hölle vor sich hat. Das würde mit der Vorstellung der Manichäer übereinstimmen, die nach Simplicius (Comment. in Epict. Enchir. S. 269), Titus (Lib. I, §. 7. oder bei de Lagarde §. 11. S. 6) und Theodoret (Haeret. Fab. I, 26) alles was vor der Schöpfung vorhanden war geradeso wie die Erde in die östlichen, westlichen und nördlichen Theile theilten und zum Sitz des guten Princips machten, die südlichen aber dem bösen Princip zuwiesen. Nun, nachdem letzteres mit dem Untergange der Welt besiegt war, kehrte alles wieder in den frühern Zustand zurück und so würde die Richtung nach Süden hin allerdings auf die Lage der Hölle hindeuten. Oben (s. Anm. 120 flg.) wurde bereits bemerkt, dass das nach dem Kampfe vorhandene Gemisch gegen die Seite der Erde der Finsterniss, die an die Erde des Lichts grenzt, hingeschafft wurde.

303) Das Licht ist hier dasselbe was das oben erwähnte neue Paradies.

304) Dass der Urmensch und der Lebensgeist die Hölle umschreiten und in sie hineinblicken, kann keine andere Bedeutung haben als dass sie sich überzeugen wollen, ob der Fürst der Finsterniss mit seinen Dämonen in die ihm nun bestimmte Grenze, in seine Hölle zurückgewiesen, der vorige Zustand vor Erschaffung der Welt wieder hergestellt und jede Gefahr vor einem neuen Einbruch in das Lichtreich beseitigt sei. Nachdem sie diese Ueberzeugung gewonnen, erhalten auch die Wahrhaftigen Zutritt. Sie kommen aus den Paradiesen, in denen sie sich bisher aufgehalten, zu diesem Licht, das nichts anderes sein kann als das neue Paradies, als der neue Lichtbau, in dem sie sich niederlassen, begeben sich aber dann an den Ort, wo der Urmensch und der Lebensgeist bereits Platz genommen, als eine sichere Station, um von dieser aus Zeugen der Qualen der sündigen Menschen

zu sein, denn, wie es nachher heisst, vermag diese Hölle nicht mehr den Wahrhaftigen zu schaden.

305) فلا يُحسبونهم, wie V. liest, würde heissen „achten sie nicht".

306) Wie oben von den Zuhörern gesagt wurde, dass sie nach dem Untergange der Welt die zweite Gestalt annehmen, während den Wahrhaftigen die erste vorbehalten bleibt, wird derselbe Ausdruck zur Bezeichnung des qualvollen Zustandes des sündigen Menschen wiederholt und dadurch sein Loos, sein Schicksal bezeichnet. Die Wahrhaftigen nehmen hier gegenüber den Gequälten ganz dieselbe Stelle ein wie die bei dem herannahenden Tode des sündigen Menschen die ihnen erscheinenden Götter, die von jenen zur Hilfe angerufen werden, anstatt ihnen aber Trost zu gewähren, ihnen vielmehr Vorwürfe über ihren sündigen Lebenswandel machen.

307) Der nun folgende Abschnitt ist nicht weniger wichtig und nicht weniger neu als die meisten der vorhergehenden und bedarf der sorgfältigsten Aufmerksamkeit schon um der nicht ganz aufzugebenden Hoffnung willen, ob nicht noch unter syrischen Urkunden diese oder jene der hier erwähnten Urschriften oder Uebersetzung derselben entdeckt werden könnte. Dessen was uns aus Mânî's Schriften von Augustin in der Widerlegung der Epistola fundamenti und aus dem Thesaurus (De natura boni c. 44), Epiphanius (Haeret. LXVI, 13) und Titus von Bostra, der das Buch der Geheimnisse, mit dem er es in seiner Schrift vorzugsweise zu thun hatte, wiederholt citirt und sonst weiter erhalten wurde, ist so überaus wenig, dass die Kirchenväter nicht einmal eine genaue Kenntniss von den Schriften Mânî's gehabt haben konnten, und doch erstaunt man über die grosse Menge derer, die allein dem Mânî von unserm Verf. beigelegt werden. Der Bericht des Turbo in dem mehrfach bezeichneten Theile der Acta disputationis und bei Epiphanius bleibt immerhin ein denkwürdiges offenbar aus einer Urschrift geflossenes Bruchstück. Auch die Voraussetzung darf nicht unbeachtet gelassen werden, dass sowol das persische Werk wie die sechs syrischen Schriften zwar in den genannten Sprachen, nicht aber, wie oben (s. Anm. 58) ausdrücklich bemerkt wurde, mit deren Buchstaben, sondern mit der den Manichäern eigenthümlichen Schrift geschrieben

sind, wodurch sie für den Uneingeweihten doppelt unzugänglich gemacht wurden.

Die persische Schrift ist hier nicht einmal dem Titel nach näher angegeben, doch liegt eine später mitzutheilende Vermuthung darüber nicht allzu fern. Die folgenden sechs erwähnten Schriften sind unstreitig die in syrischer Sprache abgefassten, und sie allein schon heben die Theorie von der Vierzahl seiner Hauptwerke auf, die er von Scythianus unter denselben Titeln entlehnt haben und deren Zahl der Vierzahl der heiligen Vedas entsprechen soll.

Die erste syrisch abgefasste Schrift ist das Buch der Geheimnisse *), die Μυστήρια, welches Epiphanius, der (Haer. LXVI, 14) den Anfang desselben mittheilt, in seinem Original wenigstens offenbar nicht gesehen hat, da er es persisch abgefasst, aber mit syrischen Buchstaben geschrieben sein lässt **). Ihm widerspricht Titus von Bostra, der das Buch vor sich gehabt zu haben voraussetzen lässt, und dasselbe als syrisch geschrieben bezeichnet. (S. Ausg. von de Lagarde Lib. I, §. 17. S. 10 oder bei Galland §. 14. S. 276). Auch nach unserm Verf. dürfen wir annehmen, dass das Buch der Geheimnisse zu den syrisch abgefassten Schriften gehört. Derselbe gibt uns von ihm allein den Inhalt genauer an und hebt dadurch den Streit auf, der sich über ihn entsponnen hat. Nach Walch (I, S. 720) soll zufolge einiger Nachrichten darin die Lehre von dem zweifachen Grundwesen vorgetragen, nach andern aber das Ansehen der göttlichen Bücher des alten Bundes bestritten worden sein, beides Behauptungen, die zugleich wahr sein können. Ferner sei dieses Buch wahrscheinlich von einem andern, welches er vom Glauben geschrieben, nicht verschieden gewesen, wie wenigstens Beausobre (I, S. 427) und Lardner (S. 156) annehmen. In der Abschwörungsformel (Toll. Insign. S. 142) heisst es: „und das die Geheimnisse genannte Buch, in welchem sie das Gesetz und die Propheten umzustürzen

*) Am Schlusse dieses Abschnittes steht in V. سفر الاسفار und geradeso liest auch Mas'ûdî in der Pariser Handschrift seines تنبيه. S. Not. et Extr. VIII, S. 172.

**) S. Scti Epiphanii opera omnia in duos tomos distributa. Ed. nova. Coloniae 1682. Tom. I, S. 628 flg. und Beaus. I, S. 47.

versuchen", und allerdings handelt ein Kapitel über die Propheten sowie mehrere über Jesus, welche die christliche Religion nicht wesentlicher berühren können, am allerwenigsten aber mit derselben übereinstimmen, und das Kapitel über die Propheten spricht sich sicher in dem von der Abschwörungsformel angegebenen Sinne aus. Auch Beausobre (I, S. 221—223. 427 flg.) hat seinen Inhalt aus den gesammelten verschiedenen Angaben und citirten oder um der Anspielungen willen vorausgesetzten Stellen zu construiren versucht. Nun, unser Verf. schlichtet diesen Streit, stimmt aber mit der weitern Angabe bei Epiphanius a. a. O. nicht überein, dass es nach der Zahl der syrischen Buchstaben 22 Abschnitte τμήματα λόγων umfasst habe. Er führt deren nur achtzehn auf. — Vgl. auch Cave in Hist. litter. Script. Eccles. Oxonii 1740. I, S. 138 flg., Beaus. I, S. 47 und Fabric. Bibl. Gr. V, S. 282.

308) Von den Deisaniten, hier ديصانيون, sonst gewöhnlich ديصانيّة (s. z. B. Schahrastânî S. 194) genannt, war oben (s. Anm. 55) ausführlicher die Rede. Mas'ûdî a. a. O. bemerkt, dass in dem (l. سفر الاسفار (الاسرار ein Kapitel gegen die Anhänger des Bardesanes sich befinde. Die ganze Stelle, die ich durch Vermittelung Herrn Reinaud's der wiederholt erfahrenen Gefälligkeit des Herrn Barbier de Meynard verdanke, lautet im Pariser Manuscript (nr. 901 Suppl. arabe) fol. 80 r & v so:

الرابع والثلاثون قلوذيوس الثانى ملك وفى ملكه كان ظهور مانى واليه اضيفت المانوية من اصحاب الاثنين وقد تقدم ذكره فيما سلف من هذا الكتاب فى اخبار الفرس الثانية وهم الساسانية فى ملك سابور ابن اردشير وما كان من مقتله فى ملك بهرام بن هرمز بن سابور مجملا وفى ما سلف من كتبنا مفصلا مشروحا وقول اصحاب المانوية النارقليط (l. الفارقليط) الذى وعد به المسيح وما ذكرنا فى الخلية وفى كتابه المترجم بالشابرقان وفى كتاب سفر الاسفار وغيرها من كتبه والحجاج بين سائر اصحاب الاثنين من المانوية والديصانية والمرقيونية وغيرهم من الفلاسفة فى المبادى

الاولة وغير ذلك وقد ذكر مانى فى كتبه المرقيونية والديصانية وافرد للمرقيونية بابًا فى كتابه المترجم بالكنز وللديصانية بابا فى كتاب سفر الاسفار وانما كانا (كنا .l) ذكرنا ذلك دلالة على انهما كانا قبله اذ كثير ممن لا علم له بالآراء والنحل والمذاهب والنملك (الملل .l) يعتقدون هما كانا بعده الخامس والثلاثون اورلليوس بن قلوذيوس الخ

Herr Barbier de Meynard fügt hinzu: Le passage du même livre auquel Maçoudi renvoie ne renferme qu'une simple mention de Manès et de la destruction de sa secte. Le voici (fol. 62 v):

وفى زمانه (سابور) كان مانى واليه تضاف المانوية من اصحاب الاثنين ...... والرابع بهرام بن هرمز ملك ثلاث سنين وثلاثة اشهر وقتل مانى وعدة من متبعيه (sic) وذلك بمدينة سابور فارس

Ich lasse die Stelle unübersetzt, weil das beste daraus an den bezüglichen Orten benutzt ist. — S. auch Anm. 317.

309) Alle Codices يستاسف (v. Hammer übersetzt Hydaspes), während Abû'lfedâ (Hist. anteisl. S. 74. 76.) diesen alten persischen König der zweiten Dynastie oder der der Keianier كى بشتاسف oder بشتاسف Kei Buschtâsf oder Buschtâsf (Buschtasp) nennt. Unter ihm trat Zoroaster auf. Andere wie Ḥamza Ispahanensis (S. 13. 32. 36.), Ibn Ḳuteiba (S. 321) und Schahrastânî (S. 185) geben ihm den Namen كشتاسف oder كى كشتاسب oder كشتاسب Guschtâsf oder Guschtâsp. Doch S. 25 bei Ḥamza finden wir denselben ganz unserm Verf. entsprechend كييشتاسف Kei Juschtâsp geschrieben, was der Uebersetzer ignorirt und mit Cai Gusdaspes wiedergibt, ganz ob auch hier كشتاسب stände. Es sieht fast aus, als ob كشتاسف das zusammengezogene كييشتاسف sei, wenn nicht reine Schreibfehler zu Grunde liegen. Es ist dies der Darius Hystaspes der Griechen, und wir sehen auch

hier eine Abwandlung des Anfangsbuchstaben, die unsern Handschriften und Ḥamza ziemlich nahe kommt. Dass gerade dieser persische Herrscher zum Gegenstand eines Abschnittes diente, hatte seinen guten Grund darin dass die Perser unter seiner Regierung sowie er selbst die Religion des Zoroaster annahmen; und dass Mânî frühzeitig in dieser unterrichtet wurde und sie später vielfach bei dem Aufbau seines Systems benützte, ist uns im Vorhergehenden ausdrücklich gesagt worden. — Wer al-Ḥabîb d. i. der Geliebte sein mag, mit dem hier Justâsp in Verbindung gesetzt wird, lässt sich nur vermuthen. Wäre das Zeugniss für und nicht wider ihn, so könnte man entschieden an Zoroaster denken. Und dennoch ist diese Annahme nicht ganz verwerflich, da Justâsp nach mehrern Zeugnissen sich nicht augenblicklich der neuen Lehre hingab, vielmehr ihren Urheber eine Zeit lang gefangen gehalten haben soll. Sollte nun vielleicht dieser Abschnitt der Mysterien darauf berechnet gewesen sein zu zeigen, dass, obwol anfänglich der König wider ihn war, er später ein nur um so eifrigerer Anhänger desselben wurde, und dass Mânî die naheliegende Anwendung dieses Beispiels auf sich und den Chosroen durchblicken liess?

310) Dieser von unserm Verf. nirgends weiter genannte Ja'ḳûb, unter dem wir uns einen treuen Anhänger Mânî's denken dürfen, theilte wahrscheinlich in diesem Abschnitt seine Bekehrungsgeschichte mit oder vielmehr Mânî schrieb diese zur Belehrung für andere, und dann würde es sprachlich ganz dasselbe sein, als ob باب شهادة يعقوب على نفسه dastünde.

311) Um uns die Lehre Mânî's vom Messias zu verdeutlichen wurde diese Stelle bereits oben (s. Anm. 168) angeführt. Wir müssen uns hier den wirklich gekreuzigten Messias denken, der deshalb auch, als menschlich geboren, Sohn der Witwe heisst. Der sicher rein dogmatische und für die Christologie im Sinne Mânî's wichtige Abschnitt setzt hier an die Stelle des nur scheinbar gekreuzigten Gottessohnes Jesus, der schon zu Adam gesendet wurde, um seine Erlösung herbeizuführen, einen wirklich von den Juden gekreuzigten Messias, eine Bezeichnung, die unser Verf. nicht weiter gebraucht. So lernen wir wenigstens aus dieser Stelle, dass

Mânî's Anklage der lügnerischen Juden dahin ging, dass, während sie Jesus den Sohn Gottes, den Welterlöser, der garnicht von einem Menschen geboren war, gekreuzigt zu haben vorgaben, sie einen Menschen mit Namen Masîḥ d. i. Gesalbter oder Christus, der der Sohn einer Witwe war, kreuzigten. Um aber über die rein menschliche Natur dieses Gekreuzigten gleich vom Anfang an keinen Zweifel zu lassen, wurde von ihm der Ausdruck Sohn der Witwe gewählt, und unser Verf. kann nicht deutlich genug sein, um den, den sich Mânî unter dem Sohn der Witwe dachte, genau zu bezeichnen. Er nennt ihn den gekreuzigten Messias, und fügt dem noch hinzu „den die Juden kreuzigten“.

312) Der Text hat, wie bemerkt, يهوذا in C. H. V., يهودا in L., was entweder Name des Judas ist (s. Ibn Bat. I, S. 132 und in den arabischen Bibelübersetzungen يهوذا Judas z. B. Matth. 1, 2. 3.) oder die Juden bezeichnet, statt des gewöhnlichen يهود unmittelbar vorher (s. Hist. anteisl. S. 62). Letztere Bedeutung hier zuzulassen ist wol das gerathnere. „Jesus zeugt wider sich selbst im Verhältniss zu den Juden“ kann nichts anderes bedeuten als Jesus, von dem die Juden sprechen, beweist durch das Verhältniss, in welches ihn die Juden, unter ihnen die Evangelisten, zu sich setzen und in dem er zu ihnen in den von den Juden überlieferten Schriften erscheint, dass er nicht der erlösende Jesus, nicht der Sohn Gottes oder der das Wort Gottes genannte Messias oder Christus sei. Es wird also zu beweisen gesucht, dass der Jesus, von dem die Juden in ihren Schriften sprechen, selbst Zeugniss wider den ihm von jenen beigelegten göttlichen Ursprung ablegt, weshalb er ja geradezu in einigen Stellen, wie unser Verf. oben bemerkte, von Mânî Satan genannt und so den durch den Satan verführten Propheten gleichgestellt wurde.

313) C. H. L. haben ابتدى „es fängt an“, V. ابتداء „Anfang“. Jenes erinnert als dritte Person des Verbum an Ueberschriften des Korans z. B. فُصِّلَتْ Sure 41 und عَبَسَ Sure 80, nur dass diese Suren mit den angegebenen Worten wirklich anfangen. Hier soll dagegen nur der Anfang des Inhalts angedeutet werden, sodass die Zeugenschaft Jamîn's

oder das was Jamîn (von sich) aussagt, nur in seinem Anfang, nicht vollständig mitgetheilt wäre. — Der Schriftzug اليمى in C. H. kann ganz übereinstimmend mit L. V. اليمين al-Jamîn gelesen werden, der unstreitig ein bekehrter Manichäer war. — Endlich finden sich verschiedene Schreibweisen statt des in den Text aufgenommenen und von V. wirklich geschriebenen غلبه, dem عليه sehr nahe kommt, hier aber schon wegen des vorhergehenden بعد nicht zulässig ist. Unter Sieg hätten wir uns Selbstbesiegung, Selbstüberwindung zu denken und der Inhalt des Abschnittes würde sein, dass al-Jamîn in ihm von seiner Bekehrung zum Manichäismus, nachdem er seinen ursprünglichen Widerstand dagegen besiegt, handelt, ohne zum Schluss seiner Mittheilung gekommen zu sein.

314) Welches die sieben Geister sind, wage ich ebensowenig zu bestimmen, da eine solche Zahl nirgends gemeinschaftlich erscheint, wie

315) die vier vergänglichen, von denen unter dieser Bezeichnung ebenfalls nirgends die Rede ist. Es gehören diese Abschnitte für uns zu den Geheimnissen, die der Titel des ganzen Buchs andeutet.

316) Während in den vorhergehenden Stellen على bei شهد mit Zeugniss ablegen gegen oder wider der Deutlichkeit wegen übersetzt wurde, wofür auch über*) gesagt werden konnte, ist hier die gleiche Deutung nicht zulässig. Wir wissen aus dem Vorhergehenden, dass Jesus zu Adam geschickt wurde, um ihn über das was gut und böse ist zu belehren und zu einem frommen Lebenswandel aufzufordern. Wenn nun hier Adam Zeugniss über Jesus ablegt, so heisst das

*) Das Verbum شهد construirt mit على bedeutet in der That theils gegen, theils im allgemeinen über etwas Zeugniss ablegen. Vgl. Koran 6, 130. 7, 171. 24, 24. 49, 19. 20. 21. und wieder 2, 260. 4, 7. — ferner Hist. des Sultans Mamlouks II, n. S. 112. (Ebenda ist يشهد على الحكام il rendait temoignage devant les juges übersetzt) — Nicoll. Cat. S. 60. Anm. c. — Annal. Musl. I, S. 126. — Chrest. I, S. 4. 5. 33. — Dagegen zeigt die Construction mit ل der Person und ب der Sache immer etwas Günstiges an, ein Zeugniss für etwas ablegen.

offenbar, er theilt mit, wie Jesus ihn auf den richtigen Weg geleitet habe und wofür alles er überhaupt ihm zu Dank verpflichtet sei. Nach dem in der Anmerkung angegebenen Beispiel Zeugniss vor jemandem ablegen, würde Adam vor Jesus gleichsam ein Sündenbekenntniss abgelegt haben.

317) Die Beschäftigung mit der Lehre des Bardesanes in diesen Mysterien ist eine umfassende und zeugt von ihrem Einfluss und ihrer Ausbreitung. Schon aus Schahrastânî (S. 194 flg.) können wir recht klar erkennen, worin Mânî von Bardesanes abwich und worin beide übereinstimmten. Vgl. Anm. 308. — Von andern Sekten wie etwa den Mendaiten ist hier und in den folgenden Schriften nirgends die Rede.

318) Oben wo von Erschaffung der Welt die Rede war, wurde auch des Grabens gedacht, der um dieselbe angebracht würde, um die Finsterniss, von welcher das Licht ausgeschieden worden war, in denselben zu werfen. Wir haben hier, wo von den drei Gräben die Rede ist, wol an eine ähnliche Sicherheitsmassregel zum künftigen Schutz der Lichtwelt zu denken, zumal da ein Kapitel folgt, welches von der Erhaltung oder Bewahrung der Welt handelt.

319) Von drei besonders bedeutungsvollen Tagen, denen hier ein Kapitel gewidmet ist, wird nirgends nur beziehungsweise etwas erwähnt, ob damit Festtage und dann wem zu Ehren, oder Tage, die eine höhere kosmische Beziehung haben z. B. beim Weltuntergange oder dem jüngsten Gericht, gemeint sind. Ueberall Fragen an die Zukunft oder für immer unbeantwortbar.

Beausobre (I, S. 47) glaubt, dass Titus von Bostra in seiner Widerlegung des Mânî diesem die Geheimnisse betitelten Werke Schritt für Schritt gefolgt zu sein scheine, und gibt einige Hauptdogmen an, über die es sich in demselben handle. Vgl. auch S. 222 flg. und vorzüglich S. 427 flg. Nach seiner Analyse, welcher die Schrift des Titus zu Grunde liegt, stimmen wenigstens angesichts der Ueberschriften nur einzelne Abschnitte unsers Verfs. mit seiner Angabe zusammen; doch sind jene Ueberschriften überhaupt etwas unzuverlässige Zeugen für den unter ihnen behandelten Gegenstand. Auch handelt

Titus doch fast nur von der Schöpfung und den damit zusammenhängenden Lehren.

320) Das Buch der Riesen, das nicht zu den vier vorgeblichen Schriften des Scythianus gehört, wird auch von abendländischen Schriftstellern erwähnt, so nach Phot. Bibl. Cod. 85 bei Fabricius (Bibl. Gr. V, S. 282) unter dem Titel Ἡ γιγάντειος βίβλος und bei Timotheus unter dem Titel Ἡ τῶν Γιγάντων πραγματεία. S. Beaus. I, S. 428 (2). — Mosheim (S. 767) sagt darüber: Agebat sine dubio in illo de principe daemonum ejusque satellitibus ac ministris, atque ea, quae de gigantum cum Diis bello veteres referunt, ad pugnam boni maliqne principii trahebat. Ob nun gerade von dem Kampfe der Dämonen mit den göttlichen Lichtwesen in dem Buche vorzugsweise die Rede gewesen sei, möchte ich trotzdem dass Titus von Bostra (Gallandii Biblioth. veter. patrum Tom. V, S. 294) von γιγαντομαχίαι spricht, bezweifeln und denke mir vielmehr, dass Mânî hier überhaupt von seiner Dämonologie, von dem Wesen der Dämonen in seiner Gesammtheit gehandelt hat. Dass er sie Riesen nennt, darf nicht befremden, da es zu der Vorstellung von Höllengeistern gehört sie sich als gewaltig und riesenartig zu denken. In der Phantasie Mânî's, angemessen der orientalischen mythisch-bildlichen Anschauung im allgemeinen, verlieren sich viele seiner Gestalten ins Ungeheuerliche, wie der Urmensch mit seinem Riesenleib, der Omophorus oder Atlas mit seinen gewaltigen Schultern und die am Himmel ausgespannten Dämonen. — Wir würden uns aber allesammt über den Inhalt dieser Schrift irren, dürften wir dem Codex V. trauen, der dem يحتوى على (in H. nur يحتوى), das in C. ganz fehlt, مواعظ hinzufügt, demzufolge das Buch Ermahnungen enthalten würde, ein Inhalt, der dem Titel wenig entspräche, obwol Warnungen vor diesen Giganten eingestreut gewesen sein möchten. — Die Widerlegung dieses Werkes, welche Heraclian geschrieben haben soll, kennen wir nicht näher. Ist vielleicht in dem von Schahrastânî (S. 192) erwähnten Werke الجبلة, das Haarbrücker in der Form al-Dschibilla wiedergibt, das Wort الجبابرة versteckt? Ich neige mich dieser Vermuthung zu. Es würde dann dasselbe in Bücher ابواب nach alphabetischer

Ordnung zerfallen *). Ein Buch الجبلة oder etwas dem Aehnliches kennt weder unser Verf. noch sonst Jemand, und auch die anderweitigen Lesarten bei Haarbrücker (II, S. 422) الحيلة, الحيلّة, الجبلة helfen nicht fort. Bei Mas'ûdî im تنبيه (Not. et Extr. VIII, S. 172) der Pariser Handschrift steht الخلية, was zwar de Sacy durch la Retraite ou la Ruche übersetzt, aber für verdorben hält. Vgl. auch Anm. 308.

321) Ich habe das المجنبين in C. dem المحسنين die Guthandelnden in L. V. vorgezogen. Auch المحسن in H. kommt der Lesart in C. näher. Vorschriften für Guthandelnde schienen mir entfernter als für Verführte oder selbst Abtrünnige, die deren bei ihrer Umkehr zum alten Glauben nöthig haben dürften. Dasselbe zweideutige Wort kehrt alsbald nochmals zurück. — Das كتاب فرائض السماعين ist wol Ἡ τῶν κεφαλαίων βίβλος bei Epiphanius oder Κεφάλαιον bei Petrus Siculus. Beausobre (I, S. 48) macht unter Anführung eines völlig haltbaren Grundes bemerkbar, dass unter diesem Buch der Kapitel die Hauptsumme, gleichsam die Hauptkapitel, also das Höchste und Wichtigste der Glaubenslehre des Mânî zu verstehen sei, und stellt deshalb die Frage, ob man nicht die Epistola fundamenti **), welche man in den Zusammenkünften las und gegen die Augustin eine besondere Widerlegung schrieb ***), mit jener Schrift zu identificiren habe? Damit stimmt ganz gut, was der Manichäer Felix bei Augustin (De Actis cum Felice Manichaeo Lib. II. c. 1) bemerkt: Ista Epistola fundamenti est, quod et sanctitas tua bene scit, quod et ego dixi, quia ipsa continet initium, medium et finem d. h. Die Hauptlehren seines Systems, insofern unter diesem Begriff des Anfanges, der Mitte und des Endes das zeitliche Sein der Gottheit in dem Bilde des zeitlichen

*) في باب الالف möchte ich nicht gern allgemein im ersten Kapitel übersetzen, obwol es, da Elif der erste Buchstabe ist, allerdings mit dem ersten Kapitel in Eins zusammenfällt.

**) S. Fabric. Bibl. gr. VII, S. 313.

***) Contra epistolam Manichaei, quam vocant fundamenti. Liber unus. Tom. VI, S. 45—57 der Pariser Ausgabe vom Jahre 1651.

Daseins des Menschen d. i. seiner Existenz von allem Anfang an bis an das Ende sich abspiegelt, also die ganze Religion. Daher bat Felix, nachdem ihm seine Bücher auf obrigkeitlichem Befehl weggenommen worden waren, nur allein um Rückgabe dieses Buches und sagte deshalb obige Worte. Auch Augustin in seiner Widerlegung dieser Epistola (Cap. 5) bemerkt: Potissimum illum consideremus librum, quem fundamenti Epistolam dicitis, ubi totum pene, quod creditis, continetur — und: Ipsa enim nobis illo tempore miseris quando lecta est, Illuminati dicebamur a vobis *). — Dazu kommt, dass unter allen von unserm Verf. angeführten Schriften Mânî's sich keine andere mit dieser Epistola vergleichen lässt. Auch in der Abschwörungsformel ist kein Werk erwähnt, das direct auf diese Hauptschrift hinwiese. — Die Κεφάλαια sind ausserdem eine der vier Schriften, die Mânî von Scythianus entlehnt haben soll; und halten wir die wenigen Worte fest, die unser Verf. über den Inhalt der Schrift hinzufügt, so ist kein Zweifel, dass sie sämmtlich dem Zuhörer zu beobachtende Vorschriften und somit alles enthält, was dem Uneingeweihten über seinen Glauben zu wissen nöthig war. Daraus erklärt sich, weshalb Augustin von ihrem Inhalt vollständig unterrichtet ist. Auch er war nur einer dieser Zuhörer, für welche jene Schrift geschrieben war, die er in den neun Jahren seines Manichäerthums genau kennen gelernt haben musste. Wenn er dieselbe ein Sendschreiben das die Grundlehren enthalte nennt, so ist

---

*) Uebrigens erinnern die obigen Worte quia ipsa continet initium, medium et finem an den von Ritter (Gesch. der Pythagor. Philosophie S. 175) aufgestellten Satz: „In allen Lehren der Pythagoreer tritt immer derselbe Gedanke hervor, dass alles ein Bestimmtes sei, welches Anfang, Mitte und Ende habe (Arist. de coelo I, 1), eine Verbindung der Einheit mit der Menge zur bestimmten Dreiheit" — und die damit (in seiner Gesch. der Philosophie I, S. 376 und 387—88) zu vergleichenden Aussprüche: „Auch nannten sie noch die Dreiheit die Zahl des Ganzen, weil sie Anfang, Mitte und Ende habe" — und: „Die Pythagoreer bemerkten, dass alles, was erkannt werden könne, ein Begrenztes sein müsse, welches Anfang, Mitte und Ende habe" — und endlich (S. 401): „Der ganze Himmel ist Zahl und Zahl das Wesen aller Dinge, die Dreiheit aber umfasst die Zahl des All, weil sie Anfang, Mitte und Ende in sich umschliesst." — Ebenso heisst es bei Philolaos (S. 157): „Drei ist die erste Zahl, welche einen gesonderten Anfang, Mitte und Ende hat."

es recht wohl denkbar, dass, wie die Epistel des N. T. dieser Katechismus den entferntern Gemeinden in Briefform zur strengen Beobachtung zugesendet wurde. Er wurde als ein apostolisches Vermächtniss ihres Glaubensgründers in den jedesmaligen Versammlungen der Gemeinde vorgelesen, mit grosser Aufmerksamkeit angehört und ihm, war die Vorlesung beendigt, von der ganzen Versammlung durch Neigung des Hauptes hohe Ehrfurcht erzeigt und mit einem Amen besiegelt. S. Cave in Scriptor. eccles. Hist. lit. Tom. I, S. 142. Der Eingang ist nach Augustin (s. Cap. 12: De eo igitur, inquit, frater dilectissime Pattici,) so gehalten, als ob Mânî von einem Freunde gebeten worden wäre ihm den Ursprung der ersten Menschen zu erklären. — Ueber das Kapitel für die Verführten s. Anm. 322 und vgl. Anm. 327, wo zu einer weitern Frage Veranlassung vorliegt.

322) Aus den verschiedenen Lesarten, die hier die Handschriften aufweisen, kommt die des Codex L. السابرعان der Schreibart Schahrastânî's (S. 192) am nächsten und wirklich hat auch dort die eine Handschrift السابرقان. Haarbrücker (II, S. 422) hat weder über dieses noch über das von ihm الجبلّة genannte Werk irgend eine weitere Angabe gefunden, und auch ich bekenne, mich nicht auf ganz sicherm Boden zu bewegen. In dem erwähnten Werke Mas'ûdî's التنبيه والاشراف nach de Sacy (Not. et Extr. VIII, S. 172 und oben Anm. 308) steht in der Pariser Handschrift الثنابرقان, was ebenfalls auf الشابرقان hindeutet. De Sacy hält das Wort für verdorben, weiss aber nichts anderes an dessen Stelle zu setzen. Wahrscheinlich sei es eines von den vier von Scythianus ererbten Werken. — الشابرقان ist ein alter Name und gilt für den Stammvater der Assyrer. So heisst es bei Chwolsohn in den Ueberresten der altbabylonischen Literatur (S. 44, Anm. 81): فالجرامقة من وُلْد الشابرقان الاول وليس هو نظير ادم ولا عديله ولا مقاربه ايضا d. h. „Die Dscharâmika (im Sinne der Araber die alten Assyrer) sind die Nachkommen des ersten Schâbarkân der weder dem Adam entspricht, noch mit

ihm zusammenzustellen oder in Annäherung zu bringen ist“. — Da es also einen ersten Schâbarḳân gibt, so dürfen wir uns auch einen zweiten oder spätern den Arabern bekannten denken. Den letztern umhüllt völliges Dunkel und der erstere bedarf ebenso sehr der Untersuchung. Welchen Bezug dieser alte Stammvater, der nicht als ein etwa nur abweichender Name für Adam bei den alten Assyrern anzusehen ist — wie etwa كيومرث Kajumarṯ bei den Persern —, zu den Dscharâmiḳa habe, lassen die mir zugänglichen Quellen unberührt. Nur darin stimmen alle arabischen Schriftsteller (vgl. Chwolsohn in den Ssabiern I, S. 697—98) überein, dass das alte Mosul d. i. Ninive Sitz des Königs der Dscharâmiḳa gewesen sei. Abû'lfaradsch (Hist. dynast. S. 132) lässt sie von den Persern abstammen und es ist nach zahlreichen arabischen Geographen gewiss, dass eine Stadt جرمق (s. z. B. Edrisi I, 490. 492.) in Persien lag, mithin diese ältesten Bewohner Ninive's von da ausgewandert sein können. Allein auch dadurch wird noch nicht klar, wie الجرامقة mit الاثوريّون zu vereinigen ist. Mas'ûdî hat ein Kapitel ذكر ملوك الموصل ونينوى وهم الاثوريون „Die Könige von Mosul und Ninive d. i. die Assyrer“, was den deutlichsten Beweis liefert, dass الاثوريون und الجرامقة, beide in Ninive zu Hause, Wechselbegriffe für einander sind. Leider aber ist den ganzen Abschnitt hindurch nicht das Geringste zur Aufhellung der Frage zu finden. In den Worten وكان اول ملك بنى هذه المدينة وسورسوها ist der Name dieses ersten Königs offenbar ein verstümmelter in dem von mir benutzten Manuscripte. In einer andern Stelle bei Mas'ûdî (Not. et Extr. VIII, S. 158) werden neben den اثوريون oder den Assyrern die جوامقة (l. جرامقة) genannt und wahrscheinlich auch noch نيناويون die Niniviten, obwol يونانيون dafür steht. Sie alle gelten nach ihm für Zweige der Chaldäer oder Syrer; und ebenso S. 159: Das Land von اثور Aṯûr Assyrien, das Mosul ist. — Müller (Journ. as. Avril 1839 S. 297) erwähnt, dass neben der Form جرمق auch جرمى vorkomme und gedachte vielleicht Gelegenheit zur Mittheilung neuer wichtiger Bemerkungen über diese Ge-

gend zu erhalten; wir bedauern aber, dass diese Hoffnung sich nicht verwirklicht hat.

Nehmen wir an, dass سابرقان oder شابرقان, der Titel eines Buchs von Mânî, identisch mit obigem Stammvater der Assyrer ist, so wäre dies vielleicht ebenso zu erklären, wie man ein Liber Adami, Liber Seth oder ein Liber Cham hat, eine Schrift, welcher man gleich jenen einen alten Namen unterlegte, um auf ihn fussend eine Lehre zu begründen und durch einen Ahnherrn derselben ehrwürdig zu machen. Doch bescheide ich mich gern meines Wissens und erwarte weitere Belehrung.

Es werden drei Kapitel dieses Buchs speciell erwähnt und fassen wir die Angabe ihres Inhalts richtig, so bewegt er sich um die Belehrung über das endliche Schicksal der Zuhörer, der Zweifelhaften und derer die der manichäischen Schule nicht angehören. Unter den drei Classen lässt die zweite in der ungewissen Schreibweise abermals die Wahl zwischen المحسنين und المجنبين, doch scheint nach der hier gegebenen Gliederung die zweite Lesart entschieden mehr für sich zu haben. Denn dass die Verführten oder Abgewichenen, um nicht zu sagen Abtrünnigen wie Augustin, die sich immer wieder bekehren konnten, zwischen den Zuhörern und Sündern oder Nicht-Manichäern eine besondere Classe bilden, ist bei weitem schlussrichtiger als المحسنين die Guthandelnden gelten zu lassen, die sich mit den Sündern wie Unterabtheilungen zu den Zuhörern verhalten würden, also solche Zuhörer wären, die ihre Pflicht thun und solche, die sie verletzen. S. Anm. 321.

323) Vgl. über den Gebrauch von اخلال die obige Stelle فلما اخل ومعناه حضرته الوفاة Seite 67 Zeile 13.

324) Das Buch der Lebendigen الأحياء oder wol richtiger der Lebendigmachung الإحياء erinnert an zwei Schriften Mânî's, von denen auch die Kirchenväter reden, an Τὸ εὐαγγέλιον oder Τὸ ἅγιον εὐαγγέλιον, wie es Cyrillus von Jerusalem (Catech. VI, §. 22), Photius (Archiep. Cstntinop. in seiner Enarratio Lib. I,

c. 12) und andere nennen, das in der Abschwörungsformel Τὸ ζῶν εὐαγγέλιον heisst, und an den Θησαυρός (Epiphanius LXVI, 13), der in derselben Formel Θησαυρὸς ζωῆς genannt wird. Vgl. auch Photius unter Cod. LXXXV Heraclianus Chalcedonensis episcopus. Mit Recht bemerkt Baur S. 240 flg., dass diese vom Leben hergenommenen Benennungen ihren Vorgang im Zend-Avesta des Zoroaster d. i. das lebendige Wort desselben hätten. Auch seine Schriften sollten das Wort des Lebens sein, auch sie, als der Ausfluss der göttlichen Offenbarung, des Gottes des Lebens, sollten nach Mânî den Weg zum ewigen Leben zeigen, wie es im Anfang der Epistola fundamenti (c. V. und XI.) heisst: Haec sunt salubria verba ex perenni ac vivo fonte, quae qui audierit, et iisdem primum crediderit, deinde, quae insinuant, custodierit, nunquam erit morti obnoxius, verum aeterna et gloriosa vita fruetur. Nam profecto beatus est judicandus, qui hac divina instructus cognitione fuerit, per quam liberatus in sempiterna vita permanebit.

Es fragt sich nun, mit welcher von beiden Schriften das Buch der Lebendigmachung bei unserm Verf. verglichen werden könnte. Wir können auch hier bei dem Mangel jedweden Anhalts nur eine Vermuthung aussprechen. Ich glaube nicht, dass eine Identificirung mit dem Evangelium des Lebens aus dem Grunde zulässig sei, weil das Buch Artank, von dem wir später sprechen werden, viel mehr den Charakter und Titel eines Evangeliums beanspruchen kann, da es von allen Schriftstellern, die dasselbe erwähnen, als dasjenige hingestellt wird, welches Mânî vom Himmel erhalten haben soll. Dass es keine blosse Tafel war, wie Mîrkhond glauben machen könnte, weil es Gemälde enthielt, ist schon dadurch entschieden, dass diese nicht auf einer einzigen Fläche enthalten waren, und dass Mânî selbst seinen Schülern sagt, er werde sich auf ein Jahr in den Himmel erheben, dann wieder auf der Erde erscheinen und ihnen die Gesetze — das ist recht eigentlich die frohe Kunde, das Evangelium — mittheilen, die er im Himmel empfangen werde. Das reicht völlig hin, um mit dem Artank die Idee eines Buches zu verbinden.

Es würde demnach das Buch der Lebendigmachung mit dem Schatze des Lebens zu vergleichen sein; es bleibt aber

immer auffällig, dass unser Verf. von dem Buche Artank und überhaupt von der Malerkunst Mânî's nicht das Geringste weiss, und schliesslich könnte man auch an dieser zweiten Parallele zweifeln, da Mas'ûdî im تنبيه (s. S. 357 und Not. et Extr. VIII, S. 172) geradezu الكنز Thesaurus als eine Schrift Mânî's nennt. Es käme, fügt er hinzu, darin ein ganzes Kapitel zur Widerlegung der Marcioniten vor, die von unserm Verf. nirgends genannt werden. Allein es ist vielleicht nur ganz kurz الكنز statt كنز الاحياء oder etwas dem Aehnliches gesagt. Augustin citirt das siebente Buch des Thesaurus in der kleinen Schrift De natura boni Cap. 44: Hoc in libro septimo Thesauri eorum (sic enim appellant scripturam quandam Manichaei, ubi istae blasphemiae conscriptae sunt); aber auch er kannte dieses Schatzkästlein nur aus Citaten von andern. Sein Umfang kann nicht ganz gering sein, wenn die Eintheilung in Bücher, von denen hier das siebente erwähnt wird, gegründet ist und die Uebersetzung „Bücher" nicht auf falscher Deutung beruht. Noch gedenkt Epiphanius (Haeret. 66, 13) eines Kleinen Schatzkästleins von Mânî Μικρὸς ϑησαυρός. Die Abschwörungsformel kennt diese Schrift nicht und über ihren Inhalt herrscht allgemeines Schweigen. Bei Cyrillus (Catech. 6) und Photius (Bibl. Cod. LXXXV) steht der Plural ϑησαυροί. S. auch Hyde S. 285.

325) Die Form des Wortes Farakmâtijâ, dessen Schreibweisen verschieden lauten, in denen aber als das Wahrscheinlichste das griechische Wort Πραγματεία versteckt liegt, ist unstreitig aus dem Syrischen hinübergenommen. Was es mit dieser Schrift, von der sich nirgends eine weitere Spur vorfindet, für eine Bewandtniss hat und welches ihr nächster Inhalt sein mag, ist räthselhaft. Schon oben (Anm. 320) wurde bemerkt, dass das Buch über die Riesen bei Timotheus unter dem Titel Ἡ τῶν Γιγάντων πραγματεία aufgeführt wird, sodass also auch da dasselbe Wort wenigstens wiederkehrt, aber wol mehr willkürlich gesetzt ist, wenn nicht irgend eine Verwechslung vorwaltet oder sonst uns unbekannte Beziehungen zu Grunde liegen.

326) Ich habe das Wort رسالة, Plur. رسائل, theils durch Sendschreiben theils durch Abhandlung übersetzt, da beide

Begriffe bei den Arabern in einen zusammenfallen und sich auch hier je nach dem gegebenen Fall entsprechend anwenden lassen. Alle diese Schriften waren bisher unbekannt, und sind, da wir den Bezug der nackten Titel häufig nicht einmal durch Errathen nachweisen können, theilweise unverständlich. Unter den auf diesen Titeln genannten Männern haben wir uns treue Anhänger Mânî's in Asien und vorzugsweise in Babylonien und dem umgrenzenden Gebiet zu denken ganz so wie uns Augustin in seinen Widerlegungen Persönlichkeiten in ähnlicher Stellung in Afrika kennen gelehrt hat. Diese Schriften, insoweit sie nicht Mânî selbst zum Verf. haben, verdanken, wie die Ueberschrift sagt, Vorstehern, die nach dem Tode Mânî's an der Spitze der Gemeinde standen, ihren Ursprung und lassen bedauern, dass unser Verf. sich nicht näher über die Quelle ausspricht, woher er ihre Kenntniss erlangte. Es würde sich dann vielleicht diese und jene Spur weiter verfolgen lassen.

327) Für den einfachen Genitiv الكبراء، الاصلين u. s. w. könnte auch فى الكبراء، فى الاصلين u. s. w. stehen. Nach dem nackten Titel des ersten Sendschreiben oder der ersten Abhandlung über das gute und böse Princip dürfte man auch, da diese Lehre das Grunddogma des Manichäismus behandelt, an eine Parallele desselben mit der Epistola fundamenti denken. Vgl. jedoch Anm. 321. — Unter den Aeltesten oder eigentlich den Grossen sind, wie es scheint, bestimmte Mitglieder der Gemeinde zu verstehen, wie wir dergleichen bei den spätern Manichäern im 11. und 12. Jahrhundert unter dem Titel Majores als Vorsteher der Gemeinden antreffen. Sie waren aus der Classe der Auserwählten und hiessen ordinati. Vgl. Schmid a. a. O. S. 428. 431. Anm. 78. 445. Bei dem ersten Citate sind die Seitenzahlen verdruckt.

328) Auch hier ist der Genitiv prägnant aufzufassen, als ob الى هند dastände. S. Anm. 331.

329) البرّ Gerechtigkeit d. i. Frömmigkeit, der gerechte, der fromme Lebenswandel, zu welchem die Schrift unstreitig die Hilfsmittel und den Weg angab. S. Anm. 166.

330) Eigentlich: das Urtheil der Billigkeit judicium aequitatis. Doch kann قضاء auch soviel als اداء Vollzug, Vollbringung sein, also Ausübung, Handhabung der Billigkeit, sodass das Sendschreiben überhaupt ein billiges Verfahren oder Billigkeit zu üben empföhle.

331) Ueber diese Stadt und ihre Lage ist das Nöthige in der Einleitung bemerkt. Zweifelhaft konnte auch hier die Auffassung des Genitivs sein und über Kaskar d. h. über das in jener Stadt Vorgefallene oder von oder aus Kaskar oder nach Kaskar übersetzt werden. Letzteres, dass die Schrift ein nach Kaskar abgefertigtes Sendschreiben enthielte, ist nach meiner Ansicht das annehmbarste aus doppeltem Grunde, aus einem allgemeinen und einem besondern. Wir wissen nämlich aus andern Quellen, dass Mânî ein Buch oder eine Sammlung Sendschreiben hinterlassen hat, zu denen unstreitig die hier aufgezählten gehören, und ferner kennen wir ein solches aus denselben Quellen an die Jungfrau Menoch, die ohne Zweifel später unter der Form مينق erscheint. Die Schreiben an sie sind auch da kurzweg رسالة مينق genannt, wofür man eigentlich الى مينق erwarten sollte. Es ist als ob wir sagten das Sendschreiben Meinak, das Sendschreiben Kaskar, das Sendschreiben Ctesiphon, wie man sagt Römerbrief, Corintherbrief und ähnlich.

332) Die Abhandlung, da sie die grössere genannt wird, setzt ebenso wie oben bei den Indiern und später, wo diese Bezeichnung hinzutritt, eine kleinere voraus. Auch hier ist der Genitiv zweideutig und könnte activ oder passiv aufgefasst werden. Ich halte sie für ein an Futtak, den Vater Mânî's, gerichtetes Sendschreiben. Später erscheint derselbe vereint mit سيس und auch der Gegenstand, worüber das Schreiben handelt, ist dort bezeichnet.

333) Auch hier steht das Sendschreiben Armenien anstatt an oder nach الى Armenien.

334) Wer und wo dieser Amulijâ gewesen, und ob darunter ein Aemilius oder Aemilianus oder ein Chaldäer oder ein Syrer verborgen sei, müssen wir dahingestellt sein lassen. Er darf uns als eine Person von Bedeutung gelten, da sein

Unglaube zu einem besondern Sendschreiben Veranlassung gab. An den Consul Aemilianus im Jahre 276 als einen heftigen Gegner ist hier ernstlich nicht zu erinnern, da sich keine Spur einer Berührung desselben mit den Manichäern nachweisen lässt.

335) Wörtlich: auf dem Blatte d. h. auf dem was, auf soviel als ein Blatt ist.

336) Diese zehn Worte erinnern an die oben erwähnten فرائض عشر zehn Vorschriften oder Gebote, die den mosaischen mehr oder weniger nachgebildet sind und die Verfolgung nicht rechtfertigen, welcher Moses von Seiten Mânî's und seinen Anhängern ausgesetzt war.

337) S. Anm. 268, wo über das Wort صلات die gegenseitigen Verbindungen durch die gesellschaftliche Einrichtung ausführlicher gesprochen worden ist, und Anm. 358. Der Lehrer المعلم Magister vertritt mit Ausschluss des Oberhauptes den höchsten Stand in der manichäischen Hierarchie und wir haben keine bestimmte Persönlichkeit in ihm vorauszusetzen, sondern eine allgemeine Mahnung, wie sie von dem Lehrer auszugehen hat. Der Verf. kann ganz gut Mânî selbst sein. Das Schreiben erhielt durch die Betitelung um so höhere Bedeutung. S. Anm. 254.

338) S. über das Siegel des Mundes die Anm. 217.

339) Der wiederholt vorkommende Name Chabarhât dieses manichäischen Schriftstellers lässt sich bei der grossen Unsicherheit der Handschriften nicht durch sich selbst rechtfertigen, zumal sich kaum bestimmen lassen wird, welchem Lande und welcher Sprache er angehört und so einer versuchten Etymologie zu viel Spielraum öffnet. Die in den Text aufgenommene Lesart ist die durch die Handschrift am meisten befürwortete.

Die erste seiner hier erwähnten Schriften handelt über den Trost. Ist das bereits das Consolamentum oder die bei den Manichäern des Mittelalters gebräuchliche durch die Handauflegung vollzogene vollkommenste Sündenvergebung, welche die Stelle der christlichen Taufe vertrat und wodurch der Zuhörer zu einem Ṣiddîḳ, zu einem Wahrhaftigen oder

Auserwählten wurde? Diese Sündenvergebung oder Taufe beruhte auf dem Glauben, dass Mânî allein der wahre Tröster sei, dass er allein den Weg aus dieser jedes wahren Trostes baren Welt zu dem himmlischen Troste des Lichtreiches zeige. Es war also das höchste Ziel des Strebens, schon hier soviel als möglich ein Getrösteter zu werden. — Vgl. Schmid a. a. O. S. 444 flg., wo auch aus den Quellen die Art mitgetheilt wird, wie dieses Consolamentum vollzogen wurde.

340) Die Worte رسالة خبرهات في fehlen in V. ganz, und في, wofür L. العم hat, in C. Unstreitig liegt ein Versehen der Abschreiber vor, die durch das immer wiederkehrende رسالة leicht irregeführt werden konnten, mögen nun die Worte in den Text gehören oder nicht. Im ersten Falle ist der Gegenstand ausgelassen, den das Sendschreiben bespricht.

341) Wie dieser Frauenname — denn etwas anderes ist es nicht — sicher auszusprechen ist, weiss ich nicht, zumal sich nicht sagen lässt, inwieweit die Form arabisirt ist oder nicht. Sie war eine treue Anhängerin in Ctesiphon wie die später erwähnte Jungfrau Menoch.

342) Auf die Bemerkung Beausobre's (Préf. S. XXXI und mehrfach später), wo er von Mânî sagt: Il ne leur permettait que les plaisirs les plus spiritualisez, tels que sont, par exemple, ceux de la Musique et des Parfums — entgegnet Mosheim (S. 853), dass er die Quelle nicht kenne, aus welcher Beausobre wisse, dass Mânî seinen Gläubigen das Vergnügen zugestanden habe, welches sich die Seele durch den Geruch (ex suffimentis thureque incenso) verschaffe. Doch gibt er diese Behauptung gern zu, da gute Gerüche den Orientalen im allgemeinen grossen Genuss gewährten, und das in dem vorliegenden Falle um so mehr als die Manichäer glaubten, dass in den Gemüsen, Blumen und Früchten, die einen angenehmen Geruch und angenehme Farben hätten, mehr Lichtstoff vorhanden sei z. B. in den Melonen, welche die Manichäer deshalb vorzüglich gern assen, als in andern, wie das Augustin De moribus Manichaeorum (Lib. II, c. 16 und 17) ausdrücklich bemerkt (odoris jucunditate und: An bona tria

simul ubi fuerint, id est, color bonus et odor et sapor, ibi esse majorem boni partem putatis?). Aus unserer Stelle und aus einer spätern (s. Anm. 356. 383.) erhellt unwiderleglich, dass die Manichäer auf das geistige Vergnügen, welches der Geruch gewährt, einen hohen Werth legten und dass Beausobre zu seinem Zusatze völlig berechtigt war. So steht auch bei den Buddhadienern das Verbrennen von Wohlgerüchen sehr hoch. Sie zünden zu Ehren Buddha's und seiner Reliquien des Abends Wohlgerüche an, waschen sich die Hände mit wohlduftenden Essenzen, ehe sie in die Kapellen solcher Reliquien eintreten und bringen Blumen und Wohlgerüche als Opfer dar. Daher finden sich jeden Morgen Blumenverkäufer und Händler mit Wohlgerüchen vor dergleichen Kapellen ein. Auch auf Ceylon gehören zum Opfer Blumen, brennende Lampen, täglich dreimal Musik mit den Sangas oder Seemuschelhorn und Almosen.

343) Die Worte رسالة خبرهات فى bis وافى oder بافى fehlen in C. und die ganze Stelle leidet offenbar an Incorrectheit wie oben Anm. 340. Die andern drei Codices schreiben رسالة حبرهات فى رسالة طيسفون الى السماعين. Viel eher ist, wenn die Worte رسالة حبرهات فى nicht überhaupt zu streichen sind, anzunehmen, dass der Gegenstand, über welchen das Sendschreiben Chabarhât's sich verbreitete, nicht genannt ist als dass er eine Abhandlung oder ein Sendschreiben über das folgende nach Ctesiphon (oder von da?) adressirte Sendschreiben an die Zuhörer verfasst haben sollte.

344) Steckt in dem Worte بافى, wofür H. وافى schreibt, während der gute Codex C. das Wort garnicht hat, vielleicht فافى Papus, Paapis? S. Beaus. I, S. 77; Toll. Insign. S. 144; Fabric. Bibl. Gr. V, S. 287.

345) Sîs = Sisinnius, der oben (s. Anm. 253) erwähnte dem Mânî auf seine Empfehlung unmittelbar folgende oberste Vorstand der Sekte, wird hier als Verfasser mehrerer Schriften genannt. — Doppelsinnig, eig. mit zwei Gesichtern, heisst nicht zweideutig, sondern einen zweifachen Zweck verfolgend, nach einem doppelten Ziel hin arbeitend. Welches freilich dieses doppelte Ziel war und die Aufgabe der Schrift überhaupt, lässt sich nicht errathen.

346) Ausser Sîs ist hier Futtak, der Vater Mânî's genannt, an welche dieses Sendschreiben Mânî's gerichtet war, denn es ist kein Grund da, irgendeinen Manichäer gleichen Namens an dessen Stelle zu setzen. — Der Ausdruck Gestalten ist ein sinnlicher und von Mânî (s. die Anm. 215 und 295) selbst gebrauchter, um die Stellung des Menschengeschlechts zum Lichtreich zu bezeichnen. Nach ihm haben, wie wir sahen, die Wahrhaftigen die erste Gestalt, die Zuhörer die zweite, alle Nicht-Manichäer wahrscheinlich die dritte oder vielmehr dem Himmel gegenüber gar keine. Wir wurden im Vorhergehenden darauf hingewiesen, dass dadurch zunächst die Gestalt angedeutet wird, die der Mensch bei seinem Ableben annimmt, also symbolisch das Loos, das Schicksal, das ihn erwartet. Der Wahrhaftige erhält seine Gestalt sogleich durch die Kleidung und den Schmuck zum Eintritt in das Lichtreich, während der Zuhörer sie sich noch erst durch weitere Vorbereitungsprocesse verdienen muss.

347) Das Sendschreiben über die Zeit könnte kosmische Beziehungen der manichäischen Lehre berühren, in die z. B. die Secula oder Aeonen hineinspielen, freilich zunächst weniger als Zeit- denn als persönliche Begriffe. Doch ist ihr Walten auf die Zeit basirt und diese selbst in Perioden vertheilt z. B. die des Weltbrandes. Dazu kommt die typische Deutung der ganzen Hierarchie mit ihrer bestimmten Zahl, der man zeitliche Verhältnisse oder astronomische Beziehungen unterlegt. Doch glaube ich selbst keineswegs an einen derartigen oder verwandten Inhalt dieser und ähnlicher Schriften. Vielmehr mögen sie, wie die später erwähnte Schrift فى النهار über den Tag, die Zeit- oder beziehentlich Tagesordnung zum Gegenstand haben, eine Art manichäischen Tages- und Festkalenders, den überdies die damals in jenen Gegenden allerdings verschiedenartig befolgte Chronologie nöthig machen konnte. Der in diesen Schriften behandelte Gegenstand musste wichtig genug sein, da später noch zwei Sendschreiben oder Abhandlungen unter gleichem Titel erwähnt werden. Man erinnere sich hierbei an des Augustin Sermones de tempore, unter welchem Titel eine grosse Anzahl seiner Reden, die er zu verschiedenen Zeiten und Festtagen hielt, bekannt geworden sind. Wenn sie ihm auch nicht alle zuzuschreiben wären,

die Sache bleibt dieselbe. Vgl. Appendix zu Tom. V. seiner Werke.

348) Die Handschriften weichen so ab, dass man auch Safius lesen könnte.

349) Die Abgabe des Zehnten vom Vermögen العشر في الاموال ist nach Schahrastânî (S. 192) eines der speciellen Hauptgebote, die Mânî seinen Anhängern auflegte. Unser Verf. nennt es unter den zehn Geboten nicht besonders. Dagegen kommen mehrere von ihm erwähnte Schriften auf diese Abgaben zurück, wie die في الزكوات, über die vier Arten des Zehnten, über den Zehnten und die verschiedenen Arten Almosen العشر والصدقات. S. Anm. 377.

350) Die beiden Abhandlungen über die Pfänder und über die Verwaltung oder Verfügung sind wol rein rechtliche auf Zustände der Gemeinde nach aussen und nach innen beruhende. Das Wort Verwaltung ist ebenso allgemein wie das arabische تدبير, das z. B. in einer spätern Schrift (s. Anm. 371) في تدبير الصدقة über die Verwaltung des Almosen den gegebenen Fall deutlich bezeichnet. Speciell bedeutet es im muhammadanischen Recht die letztwillige Verfügung über die Freilassung eines Sklaven.

351) Nach der Lesart in C. لتلميذ würde es „Sendschreiben oder Abhandlung Abâ's für einen Schüler" heissen müssen.

352) Wie das in den beiden Handschriften C. H. befindliche ابرى, wofür L. V. freilich مانى aber gewiss mit Unrecht schreiben, zu lesen sei, ist nicht zu bestimmen. Einstweilen halte ich mich an die Form Ibrai und suche darunter den in der Abschwörungsformel (Toll. S. 144) und von Fabricius (Bibl. Gr. V, S. 287) erwähnten Manichäer Baraeas. — Rohâ ist wie bekannt die Stadt Edessa im nördlichen Mesopotamien mit dem Beinamen Callirrhoe wegen ihrer trefflichen Quellen, und es scheint, dass die Araber sich mit der letzten Hälfte dieses Beinamens begnügten und diese nach ihrem Genius umwandelten.

353) Eine Schrift über die (geschlechtliche) Liebe bei den Manichäern nimmt sich eigenthümlich aus; allein von

dieser ist sicher die Rede nicht und wir haben uns vielmehr darunter das erste der geistigen Glieder des Lichtgottes zu denken. S. oben S. 52 und 86. Uebrigens könnte der Begriff Liebe الحب (nicht العشق, مودّة u. s. w.) auch allgemeiner gefasst werden.

354) S. Anm. 347.

355) Alle Codices hier und später بحرانا, was auch Bahrânâ gelesen werden könnte. — Dieses Sendschreiben steht mit den Schreckgestalten الاهوال, die oben erwähnt wurden und auch dem sterbenden Zuhörer erscheinen, in näherer Beziehung.

356) Es ist zwar hier ein anderes Wort für Wohlgeruch gebraucht wie oben (s. Anm. 342), aber in der Sache schwerlich ein Unterschied.

357) Vgl. Freytag und die Ta'rîfât unter dem Worte عصبة.

358) Vgl. Anm. 337.

359) Die Handschriften weichen in der Lesart dieser Namen verschiedenartig ab. Die Uebersetzung hält sich an die mögliche Wahrscheinlichkeit.

360) Wahrscheinlich der Name so richtig. Ueber die Sache s. Anm. 349.

361) Welche Rolle diese Taube bei den Manichäern gespielt habe, ist von nirgends her bekannt. War sie ein Symbol? Sie erinnert an die Taube Buddha's, der um sie zu erhalten sein eigen Fleisch zerriss (s. Die Stupa's von Ritter S. 134), und an die heiligen der Semiramis (d. i. Bergtaube) geweihten Tauben, deren Verehrung sich von Indien bis nach Cyprus erstreckte. Beide, Semiramis und ihre Tauben, machten einen Hauptgegenstand des babylonischen Cultus aus. S. Münter, Religion der Babylonier S. 33. Stände الحمام oder الحمامات, so würde die Schrift von den Bädern handeln.

362) Ueber Zaku s. Anm. 49 und über den Gegenstand dieser und der vorhergehenden Schrift Anm. 347.

363) S. Anm. 349.

364) Auch hier gebe ich meine Uebersetzung für eine nur annähernd wahrscheinliche aus.

365) Der hier und später wiederholt genannte Abrâhijâ oder Ibrâhijâ verräth zu sehr eine chaldäische Form, als dass man sich mit den arabischen Abschreibern in mehrern Handschriften in die arabische Form ابو احيا, die ausserdem in der Construction anstössig wäre, verlieren könnte. Aus demselben Grunde ist statt Abû Jasâm vielleicht Ibrîsâm zu schreiben.

366) المعمودية die Taufe schreiben L. V. Obwol nicht ganz sicher von einer Taufe bei den Manichäern im christlichen Sinne gesprochen werden kann, so lässt sich doch sehr wohl voraussetzen, dass ihnen die christliche Taufe bei ihrer Stellung zum Christenthum von irgendwelcher Bedeutung gewesen sei, und wenn auch nur aus dem Grunde, um sie zu widerlegen. — C. H. schreiben المعمورية, was entweder eine Frau aus Ma'mûra sein könnte wie oben الطيسفونية oder ein an diesen Ort gerichtetes Sendschreiben. Unter Ma'mûra wird nach dem Lexicon geographicum Massîsa d. i. Mamista oder Mopsvestia in Cilicien verstanden. S. von Kremer, Beiträge zur Geographie des nördlichen Syriens S. 18 flg. und Gol. ad Alferg. S. 285 flg. Auch könnte Ma'mûra am Euphrat oberhalb Anbâr mit noch mehr Wahrscheinlichkeit um der Lage willen gemeint sein.

367) Vgl. Anm. 349.

368) Nach وبعد ذلك hat C. unrichtigerweise die Worte له رسائل اخر. Viele der folgenden Sendschreiben haben keineswegs Mânî zum Verfasser. Vielleicht entlehnte unser Berichterstatter die nun folgenden Schriften aus einer andern Quelle.

369) Unter der ersten Glückseligkeit ist wahrscheinlich die erste Station der Wahrhaftigen nach ihrem Eingange in das Lichtreich zu verstehen.

370) Ob نبو, das in allen Handschriften, ausser in V. wo es fehlt, unverändert steht, nicht noch anders als Janû zu lesen sei, bleibt ebenso wie die Beantwortung der Frage dahingestellt, welche Bewandtniss es mit den Polstern, Kopfkissen, Lehnstuhl oder Ruhebett habe, dass sie Gegenstand

eines Sendschreibens werden konnten. Doch glaube ich, dass unter ينو der in der Abschwörungsformel erwähnte 'Ιwαῖος Innaeus zu suchen ist. (S. Toll. S. 144).

371) S. Anm. 349.

372) Für النذر lesen C. H. L., was in den Varianten nicht bemerkt ist, التقدير Vorherbestimmung, was mit dem vorhergehenden الصوم sich schwer vereinigen lassen würde.

373) Unter diesem grossen Feuer ist sicher der 1468 Jahr dauernde Weltbrand zu denken, von dem oben die Rede war. Mit ihm und durch ihn wird der Sieg des Lichtgottes vollendet und die gegenwärtige Welt hat aufgehört zu sein.

374) Die Handschriften theilen sich in die beiden Lesarten الاهوار die Schafherden und الاهواز die Stadt (oder das Gebiet) al-Ahwâz in Chuzistân, von der ein Arm des Tigris den Namen hat. Das erstere, obwol das Wort selbst einiges Bedenken erregt, würde sich gut mit dem beweglichen Eigenthum vereinigen lassen. Doch könnte man auch ein Sendschreiben nach al-Ahwâz zulässig finden, von wo vielleicht eine Frage gestellt worden war. Der Singular mulk ملك deutet im allgemeinen vollkommenes, durchaus frei verfügbares Eigenthum an und wird in dieser Hinsicht dem wakf وقف, d. h. dem Eigenthum entgegengesetzt, dessen man sich durch Stiftung oder Weihung begeben hat, mag es nun beweglich oder unbeweglich sein. Auch mulk scheint im Singular beide Eigenschaften infolge dieses Gegensatzes anzudeuten, während der Plural الاملاك überall possessions territoriales also unbewegliches Eigenthum bezeichnet. S. v. Tornauw, Das Moslemische Recht S. 178 und Zeitschr. der DMG. XIV, S. 248.

375) C. hat تغيير Veränderung, was keinen Sinn gibt, während jene Traumauslegung oder die durch Jazdânbacht ausgeübte Kunst derselben sehr leicht eine Gelegenheitsschrift veranlassen konnte. Jener Name Jazdânbacht, Gottesglück, kam schon oben vor. S. Anm. 274.

376) Meine erste Uebersetzung lautete: Erste Abhandlung Meinak's über die altpersische Sprache; sprachlich gewiss zulässig, nur als manichäische Schrift nicht im grammatischen

Sinne aufzufassen. Nun aber wird anderwärts ein Brief an die Jungfrau Menoch erwähnt, eine Transscription, die ganz ordnungsgemäss aus مينق Meinaḳ entstehen konnte. Die Präposition فى ist hier offenbar von den Abschreibern eingeschoben und fehlt auch bei dem zweiten Sendschreiben an sie zugleich mit dem Object الفارسيّة, über das diese Schriften handelten, wenn sie die altpersische Sprache zum Gegenstand haben sollten. Dazu kommt, dass Meinaḳ auch schon deshalb nicht als Verfasser einer Schrift aufgefasst werden kann, weil der Name später mit Ardaschîr in Verbindung vorkommt, wie oben Sîs und Futtaḳ und später Salam und ʻAnṣarâ, und man in allen diesen Fällen nicht an zwei Verfasser einer und derselben Schrift denken kann. Uebrigens geht aus alledem hervor, dass nicht nur ein Sendschreiben an diese persische Jungfrau Menoch vorhanden war.

377) S. Anm. 349.

378) Dieser Salam könnte der in der Abschwörungsformel (Toll. S. 144) und bei Fabricius (V, S. 287) genannte Manichäer Salmaeus sein.

379) Oder ist vielleicht Ḥaṭṭâ zu lesen und zu schreiben?

380) Vgl. Anm. 374.

381) Hoffentlich ist dieser Name so richtig ausgesprochen.

382) Unter den Lesarten lässt sich allein ein Sinn mit الحملان die beiden Lasten verbinden, indem man dabei an die den Mond und die Sonne als Lasten füllenden Lichtseelen zu denken hat, und dazu würde auch dem Sinne nach النيرة die leuchtenden vortrefflich stimmen; nur die grammatische Construction widersetzt sich der strengen Regel; allein der adjectivische Dual existirt in der gewöhnlichen Sprache wenig und in der spätern Zeit garnicht, und statt seiner wird das Femininum gesetzt. Auch führten alle andern Versuche die Worte zu deuten bisher zu keinem andern irgendwie befriedigenden Resultate.

383) Wie oben die Wohlgerüche, so war auch die Musik als geistiger Genuss von Mânî selbst seinen Auserwählten erlaubt, ja Mânî wird in den persischen Quellen in eigener Person als Erfinder des musikalischen Instrumentes العود

testudo die Laute oder Lyra genannt, die freilich nicht mit der von Hermes erfundenen χέλυς zu verwechseln ist. Augustin berichtet De moribus Manichaeorum (Lib. II, c. 16), dass die Manichäer die Musik auf göttlichen Ursprung zurückführten und sie also dieselbe den himmlischen Vergnügungen zuzählten. Es heisst dort: Dulcedo musica, quam de divinis regnis venisse contenditis, nobis mortuarum carnium sordibus exhibetur, et tempore arefactis, et attritione tenuatis et tortione distentis. Vgl. Beaus. II, S. 797 flg. und Mosheim S. 853.

384) Dieser Simeon ist wol derselbe von Mânî's Anhängern, der ihn mit Zakû bei seinem ersten öffentlichen Auftreten in al-Madâin begleitete. S. Anm. 48.

Was wir hier unter dem Titel الرسائل Sendschreiben oder beziehungsweise Abhandlungen vereinigt finden, bildet aller Wahrscheinlichkeit nach wenigstens theilweise den Inhalt des Τὸ ἐπιστολῶν βιβλίον s. ὁμάς genannten Liber epistolarum oder der Sammlung der Sendschreiben Mânî's, die in der Abschwörungsformel (S. 142) und von Petrus Siculus (S. 30, s. auch Fabricii Bibl. gr. VII, S. 313) erwähnt wird, und von den Sendschreiben, die wir von Mânî an einzelne Manichäer gerichtet von den Abendländern angeführt finden, ist wenigstens das an die persische Jungfrau Menoch auch bei unserm Verf. unverkennbar. Andere Sendschreiben, die einzeln erwähnt oder in Bruchstücken mitgetheilt werden, wie an Marcellus, genannt bei Epiphanius und andern, an Patricius, πρὸς Ζεβηνᾶν an Zebenas, an Scythianus, an den Saracenen Κούδαρος (nach andern Κόνδαρος), πρὸς 'Οδᾶν an Odas (s. Fabric. Bibl. gr. V, S. 283—285 ed. Harles. VII, S. 311) u. s. w. lassen sich unter den hier genannten nicht wiedererkennen; dagegen erregt die grosse Zahl (sechsundsiebzig) der von unserm Verf. mehr oder minder näher bezeichneten Sendschreiben oder Abhandlungen, von denen bis jetzt nirgends anders eine Spur aufzufinden war, unsere ganze Wissbegierde. Dagegen finden sich in der Abschwörungsformel und bei einzelnen Kirchenvätern Schriften Mânî's aufgezählt, die unser Verf. nicht kennt und von deren Echtheit man ebensowenig Beweise in Händen hat wie von ihrem Inhalt. Sie sind folgende:

Ἡ τῶν Ἀποκρύφων βίβλος.

Ἡ τῶν Ἀπομνημονευμάτων βίβλος eine Sammlung der Aus-

gereichte gerade diese Aufnahme zu seinem Verderben. Er hoffte bei seiner Rückkehr nach Persien durch dasselbe Vorgeben gleichen Anhang zu finden. Statt dessen war es sein Weg zum Tode. S. de Sacy, Mém. sur diverses antiquités de la Perse S. 294 flg.

Auch die Kirchenväter kennen das Buch unter obigem Titel nicht, was ebenfalls für seine persische Abfassung zeugt, und weder sie noch die Araber gedenken der Maler- und Zeichnenkunst Mânî's, obwol das Stillschweigen der letztern weniger wundern darf, da die Malerkunst aus religiösem Vorurtheil bei ihnen nie sehr hochgehalten wurde, während der schiitische Perse, dem der Name Mânî und seine Kunst durch Tradition überkommen war, zu allen Zeiten anders dachte.

Im Dabistân (Ausg. von Shea und Troyer I, S. 121) wird Farzanah Bahram, der Sohn Farhad's und gewöhnlich Bahram der Kleine genannt, als Verfasser eines Arzhang Mânî (the gallery of Mânî) erwähnt, leider aber nichts weiter über dieses neuere Werk, das sich einen alten Titel vorsetzte, bemerkt. Bahram starb 1048 (1638), in welchem Jahr ihn der Verfasser des Dabistân Muhsan Fânî in Lahore noch in voller Gesundheit sah.

Selbst aber auch die Perser geben nicht näher an, was jene Gemälde im Artank darstellten. Unstreitig bezweckten sie eine mehr sinnliche Einkleidung der höhern kosmologischen Anschauungen Mânî's. Sie sollten seinen Worten zu Hilfe kommen, und wer weiss, ob nicht die Erdkugel, die er mit allen ihren Kreisen und Abtheilungen entworfen haben soll, Theil an seinem Artank hat. Viele seiner Lehren gleich denen der Gnostiker eignen sich mehr zur Darstellung in Bildern als in Worten. Hadschî Chalfa (I, S. 244 nr. 448) bemerkt, dass das Buch auch noch den Namen Destûr Mânî oder Canon des Mânî führe und seltene Abbildungen und wunderbare Gemälde enthalte.

Unter den manichäischen Gesängen oder Hymnen hebt Augustin ganz besonders ein Canticum amatorium hervor, in welchem der ewige Vater und grosse König der Zeiten, dem die ihn umgebenden Aeonen das Haupt mit Blumenkränzen umwinden, gepriesen wird. Es soll ganz in der Form eines Liebes- und Hochzeithymnus gehalten gewesen sein; doch

ist auch dieses Preisgedicht unserm Verf. völlig unbekannt. S. Adv. Faustum Lib. XV, c. 5 und 6; Beaus. II, S. 702 und oben Anm. 203.

Aus den gegebenen Mittheilungen geht sattsam hervor, dass die Manichäer sich im Besitz einer nach Qualität und Quantität bedeutenden Literatur befanden, und dass sie diese auch äusserlich prächtig ausstatteten und sorgfältig aufbewahrten, geht aus einigen Stellen bei Augustin hervor. Er sagt Adv. Faustum Lib. XIII, c. 6: Tam multi et tam grandes et tam pretiosi codices vestri — und c. 18: Incendite omnes illas membranas elegantesque tecturas decoris pellibus exquisitas, ut nec res superflua vos oneret, et Deus vester inde solvatur, qui tanquam poena servili etiam in codice ligatus tenetur. — Wenn nun auch die Manichäer selbst diesen Rath Augustin's nicht befolgten, diese kostbare Literatur ihres Lehrers und seiner Schüler durch Feuer zu vernichten, so geschah es nur zu gründlich auf kaiserlichen Befehl.

385) Der Begriff „transoxanische Länder" (s. Anm. 391) ist hier ziemlich weit zu fassen, indem er alle Länder bis hart an die Grenze von China und Indien, darunter hauptsächlich ganz Turkestân, in sich begreift, ja, da auch die Samanäer oder Buddhadiener als solche, die über diesen Strom einwanderten, hier ganz besonders hervorgehoben werden, gewinnt jener Ausdruck abermals an Ausdehnung; dennoch kümmert er uns hier nur soweit, als er die Manichäer berührt. — Die Samanäer, bei den griechischen Kirchenvätern (Porphyrius de abstinentia ab esu carn. IV, 17 und Origenes c. Celsum I, 39) Σαμαναῖοι, haben nach Reinaud (Mém. sur l'Inde S. 89) und andern (s. Die Stupa's von Ritter S. 44. 52) ihren Namen von dem Sanskritworte sramana der Contemplative oder Ascete mit der öfter wiederkehrenden Auslassung des im Sanskrit wenig vernehmbaren r, das jedoch in der Form Σαρμᾶναι bei Clemens Alexandrinus (Strom. I, 15) erhalten ist. (S. Die Ssabier I, S. 798 2)). — Ḥamza Ispahanensis um 960 Chr. sagt (S. 5) von ihnen فالسمنيون كانوا سكان جانب المشرق وبقاياهم الساعة باطراف الهند وارض الصين واهل خراسان يسمّونهم الساعة شمنان ويسمى الواحد منهم شمن. d. h. „Die Saminîjûn (Samanäer, Schamanen) bewohnten den

Osten und ihre Ueberreste befinden sich gegenwärtig in den Gegenden Indiens und im Lande China. Die Einwohner Churâsâns nennen sich jetzt Schamanân im Plural und einen einzelnen Samanäer Schaman". — Im Arabischen heissen sie bei unserm Verf. السمنية und ebenso oder auch سمنيون bei Chuwârazmî (s. Ssab. II, S. 506), bei Ḥamza السمينيون und شمنان (persische Form), bei al-Birûnî شمنية (s. Reinaud a. a. O. S. 91), und bei de Sacy (Not. et Extr. VIII, S. 178) aus Mas'ûdî التسمينة; was السمنيّة oder السمينية verräth, die er Sabäer China's nennt, mit ihrem Meister Budasp d. i. Buddha. — Aehnlich wie Ḥamza sagt Chuwârazmî (s. Ssab. II, S. 506), der um 980 Chr. lebte: والبقايا السمنية على الحقيقة بالهند والصين d. h. „und die Ueberreste der wirklichen Samanen befinden sich in Indien und China". — Und vorher: وكان الناس على وجه الدهر سمنيين وكلدانيين فالسمنيون هم عبدة الاوثان d. h. „Die Menschen waren in alter Zeit Samanen und Chaldäer, und die Samanen sind Götzendiener". Dass man sich aber unter ihnen Buddhisten zu denken habe, hat Lassen in seiner Abhandlung De nominibus, quibus a veteribus appellantur Indorum philosophi im Rhein. Museum für Philol. 1833 S. 178—180 gezeigt und Julien im Journal as. 1847 Bd. X, S. 81 flg. nimmt es unbestritten an und setzt das eine für das andere. — Diese Samanen waren aber ebenso in Churâsân zu Hause und ihre Religion hatte sich in der Zeit der Arsaciden-Herrschaft gewiss auch über Persien nach der syrischen Grenze verbreitet, bis die Sasaniden das alte Magierthum wiederherstellten.

386) Der Verf. sagt nicht glattweg die Manichäer, sondern die manichäischen Religionssekten seien in die transoxanischen Länder eingewandert. Obwol wir nun von diesen Sekten einige aus späterer Zeit oben unter bestimmten Nâmen bezeichnet fanden, so ist doch nicht wohl anzunehmen, dass schon mit dem Tode Mânî's, von dessen Zeit an unser Verf. die Zerstreuung der Manichäer datirt, seine Anhänger angesichts der ganzen Strenge des Systems sich in Parteien spalteten. Es ist demnach für jene frühe Zeit der Ausdruck wol dahin zu verstehen, dass man sich den Plural einzig in Bezug

auf die verschiedenen Gegenden zu denken hat, in welchen die Manichäer sich jenseits des Oxus nach ihrer Vertreibung aus Persien niederliessen und wahrscheinlich nach der jedesmaligen Lage in der äussern Verfassung gewisse Modificationen annahmen, dass sie als verschiedene Sekten erscheinen konnten. Welch grossen Anhang sich aber Mânî bereits unmittelbar oder durch seine Sendlinge daselbst erworben hatte, darüber kann nach den Berichten aus späterer Zeit kein Zweifel sein. Nur ist auch hier das Feld der Untersuchung kein abgeschlossenes oder aufgeräumtes, da wir nach den Ergebnissen der neuern Zeit auch fernerhin auf Eröffnung unbekannter Quellen hoffen dürfen. Zum nähern Verständniss unsers Schriftstellers im Verlauf seiner Erzählung mag folgender Bericht aus den Goldenen Wiesen Mas'ûdî's dienen.

Es heisst daselbst Kap. 15 unter der Ueberschrift ذكر ملوك الصين والترك وتفرق ولد عابور „Die Könige von China und der Türken und die Zerstreuung der Kinder 'Âbûr“:
وعبر ولد عابور نهر بلخ ويمم بلاد الصين الاكبر منهم
وتفرّقوا عدّة ممالك فى تلك البلاد وانتشروا فى الديار — فمنهم
الترك الحولج (l. الخولج od. الخزلج) والطغرغر (And. الطغزغز) فهم
اصحاب مدينة كوسان وهى مملكة بين خراسان وبلاد
الصين وليس فى اجناس الترك وانواعهم فى وقتنا هذا وهو
سنة اثنين (l. اثنتين) وثلاثين وثلثمائة اشدّ منهم باسًا
ولا اكثر منهم شوكة ولا اضبط ملكا وكلهم ازحان (?) ومذهبهم
مذهب المانية وليس فى الترك من يعتقد هذا المذهب
غيرهم من الترك d. h. „Die Kinder 'Âbûr gingen über den Fluss von Balch (Oxus). Die meisten von ihnen nahmen ihren Weg in die Länder China's, vertheilten sich in mehrere Königreiche in diesen Ländern und verbreiteten sich in den Ortschaften. — Zu ihnen gehören die Türken, die Chûladsch (And. Chizlidsch) und die Ṭagazgaz (der Text Ṭagargar). Diese haben die Stadt Kûsân inne, die ein Königreich zwischen Churâsân und den Ländern von China bildet. Und unter den türkischen Horden und ihren einzelnen Zweigen gibt es in der gegenwärtigen Zeit d. i. im Jahre 332 (beg.

4. Sept. 943) keine tapferere, keine zahlreichere und keine besser regierte als diese. Sie alle .... Ihr religiöser Glaube ist der der Manichäer und ausser ihnen gibt es keinen türkischen Stamm, der sich zu diesem Glauben bekennte.“ — Vgl. Sprenger in El-Mas‘ûdî's Hist. Encycl. S. 310—311. Daselbst sind الترك und الخزلج (And. الخرلج) getrennt, während in unserm Manuscript الترك الحولج steht, sodass الترك das genus und die beiden folgenden Namen die species wären, und wenn der tatarische Name der Horde الحولج wirklich قالآج ist, so entspricht ihm das Wort, nur dass näher خولج anstatt حولج zu lesen sein würde. Vgl. Erdmann, Vollständige Uebersicht der ältesten türkischen, tatarischen und mogholischen Völkerstämme. Kasan 1841. S. 11. 16. — Edrîsî (I, S. 490 flg. 498. 501) hat الخزلجية al-Chizlidschîja und (II, S. 217) خاقان خزلج der Châkân von Chizlidsch, worin unzweifelhaft alle die Lesarten حولج, خولج, خونج, خرلج, خزلج verborgen liegen und das Richtige zu suchen ist.

Statt الطغرغر im Text ist nach andern Quellen unstreitig richtiger الطغزغز oder التغزغز (weniger zuverlässig التغزغز) zu lesen. S. Frähn, Ibn Foszlân (S. 30), Taco Roorda in Abul Abbasi Ahmedis — Vita (S. 50), Reinaud, der sie mit den Ouigours zu identificiren versucht, obwol sie nur eine Abzweigung derselben zu sein scheinen, in Introduction à la Géographie d'Aboulfedá (S. CCCLIX flg.), und Juynboll zum Lexicon geographicum Tom. IV. Annot. in lit. ا — ث (S. 481).

Kûsân oder wie im Lexicon geographicum steht كوشان مدينة فى اقصى الترك Kûschân eine Stadt in dem entferntesten Gebiet der Türken, so von den Armeniern genannt, hält Reinaud im Mém. sur l'Inde für das chinesische Koueichouang, was wahrscheinlich der im Herzen von Sogdiana gelegenen Stadt Koschania entspreche. — Ich zweifle, dass كوشان und كشانية ein und derselbe Ort sei. — كوسان, genauer bestimmt vom sogenannten Ibn Haukal in Ouseley's

Ausgabe (S. 209), ist höchst verdächtig, da bei Mordtmann (S. 113) dafür Kuistân, im Texte dieser Uebersetzung (S. 103) كوستان, steht. — Erdmann a. a. O. (S. 139) erwähnt das Land Gûsan كوسان an der Grenze von Dschîn und Kaschgar, wo zu seiner Zeit Ḳilîdsch Ḳarâ قليج قرا herrschte und wohin Sangun von Tibet aus floh. Diese Angabe führt schon etwas näher zu der ungewissen Lage des Gebietes und der Stadt Kûsân oder Kûschân.

Statt كلهم liest Sprenger in seinen Handschriften ملكهم ihr König und statt ازحان sowol ارخان als الخان, اخان u. s. w. und übersetzt die Worte Their king has the title Irkhân, was er mit ايرخان the khan of men identificirt. Derselbe Titel kommt in einer zweiten Stelle unserer Handschrift von Mas'ûdî vor, wo ابرخان geschrieben ist. Reinaud, der diese Stelle mit einer andern in seiner Introduction (S. CCCLX) vereinigt hat, gebraucht die Worte: On donne au roi le surnom de roi des bêtes féroces et de roi des chevaux, doch weiss ich nicht wie der Text lautet und woher diese Worte genommen sind; wahrscheinlich aus der zweiten Stelle, die ich nicht näher kenne. Der Text unserer Handschrift bedarf offenbar der Verbesserung, für welche mir die Hilfsmittel fehlen. Auch lasse ich die Ansicht Sprenger's über ايرخان dahingestellt sein. Wenigstens kenne ich keinen weitern Nachweis dieses Titels. — Jedoch soviel erfahren wir aus Mas'ûdî mit Sicherheit, dass noch in dieser spätern Zeit, also im 10. Jahrhundert n. Chr. G. die mächtige türkische Völkerschaft Ṭagazgaz an der Grenze von China und Kaschgar, und zwar mitten inne zwischen Churâsân und China, entschieden zu den Manichäern zählte, die zuverlässig schon im 3. Jahrhundert Chr. hier heimisch wurden.

In einer folgenden Stelle desselben Kapitels (bei Sprenger S. 321 flg.) sagt Mas'ûdî: على حسب ما ذكرنا من اهل الصين اراء ونحل حدثت عن مذاهب الثنوية واهل الدهر فتغيّرت احوالهم وبحثوا وتناظروا الا انهم يثافادون (يتقادون .l) فى جميع احكامهم الى ما نصب لهم من الشرائع

المتقدّمة وملكهم متّصل بملك الطغرغر (l. الطغزغز) على حسب ما تقدّم من اعتقادهم مذاهب المانية والقول بالنور والظلمة وقد كانوا جاهلية جهلاء سبيلهم فى اعتقاد سبيل انواع الترك الى ان وقع لهم شيطان من شياطين المانية فزخرف لهم كلاما يريهم فيهم (l. فيه) فساد ما فى هذا العالم وتباينه من موت وحياة وصحّة وسقم وضياء وظلام وغنا وفقر واجتماع وافتراق واتّصال وانفصال وشروق وغروب ووجود وعدم وليل ونهار وغير ذلك من ساير المتضادات وذكر لهم انواع الالام المعترضة لاجناس الحيوان من الناطقين وغيرهم مما ليس بناطق من البهائم وما يعرض للاطفال والبله والمجانين وان البارى جلّ وعزّ غنى عن ايلامهم واراهم ان هناك ضدًّا شديدًا دخل على الخير الفاضل فى فعله وهو الله عز وجل فاحتذب (l. فاجتذب) بما وصفنا وغيره من الشبهة عقولهم فدانوا بما وصفنا فاذا كان ملك الصين سما الذهب (l. سمنا المذهب) ذبح الحيوان وكانت الحرب بينه وبين صاحب الترك ابرخان سجالا واذا كان ملك الصين منافى (منانى l.) المذهب كان الامر بينهم مشافى (شافى od. vielleicht الملك مشاعا d. h. „Gemäss dem was wir von den Chinesen erwähnt haben, entstanden eigene Ansichten und (Philosophen-) Schulen aus den verschiedenen Lehrsystemen der Dualisten und Naturalisten. Das führte zu einer völligen Umänderung ihres Zustandes, sie forschten und speculirten, nur dass sie sich in allen ihren Annahmen durch die altherkömmlichen Gesetze leiten liessen, die bei ihnen in Geltung waren. Ihr Reich grenzte an das der Ṭagazgaz, die, wie wir oben andeuteten, sich zu den Glaubensmeinungen der Manichäer und zu der Lehre vom Licht und Finsterniss bekannten. Sie waren vorher in einem Zustande völliger Unwissenheit (vollkommene Heiden) und hielten sich in Bezug auf die Religion an den Glauben der verschiedenen übrigen türkischen Stämme, bis dass einer

von den manichäischen Satanen zu ihnen kam, der ihnen mit schönen Worten eine Lehre vorspiegelte, in welcher er sie auf das Verderbliche (Böse) aufmerksam machte, das in dieser Welt herrsche, und auf den Gegensatz zwischen Tod und Leben, Gesundheit und Krankheit, Licht und Finsterniss, Reichthum und Armuth, Vereinigung und Trennung, Annäherung und Abstossung, Aufgang und Niedergang, Dasein und Nichtsein, Nacht und Tag und andere ähnliche Gegensätze. Er wies sie auf die mannigfachen Arten Schmerzen hin, denen die verschiedenen Gattungen lebender Wesen, sowol die mit Vernunft begabten als auch die andern vernunftlosen Geschöpfe ausgesetzt sind und was den Kindern, Blöden und Narren zustösst, und dass der erhabene Schöpfer keinen Theil hat an der Verursachung ihrer Schmerzen, und er (dieser Teufel) wies sie darauf hin, wie hier ein strenger Gegensatz (walte, der) das gute in seinen Handlungen untadelhafte Princip beeinträchtige und das sei Gott der Allmächtige und Erhabene. Durch das was wir jetzt mitgetheilt haben und durch andere Zweifel misleitete er ihren Verstand, sodass sie an das glaubten was wir hier näher angegeben haben. — Wenn nun der Herrscher China's seinem Glauben nach Samanäer (Buddhadiener) war, so opferte er Thiere und es war Kampf zwischen ihm und dem Herrscher der Türken 'Ebrchân (?) mit wechselndem Glück. War aber der Herrscher China's Manichäer, so gelangten sie zu Frieden unter einander". —

Der an mehrern aber unwesentlichen Stellen, am meisten in den Schlussworten, incorrecte Text ist soviel thunlich verbessert, und wenn hier der türkische Herrscher den Tite Ebrchân, was auch the khan of men bedeutet, führt, so will ich damit nicht behaupten, dass die Lesart die ganz richtige sei. — Dagegen finden wir hier den Gegensatz zwischen dem Guten und Bösen in dieser Welt in den einzelnen Beziehungen mehr ausgeführt als wo anders, und weil die Darstellung auf sinnlich wahrnehmbare Gegenstände hinwies, mochte ihre Verführung mit um so sichrerem Erfolge um sich greifen. Wie weit in jedem Falle östlich und nordöstlich von Babylon und Ctesiphon aus der Manichäismus vordrang und in welcher Ausdehnung selbst unter ganz abgöttischen Völkerschaften, darüber geben die erwähnten Stellen unwiderleglichen Aufschluss.

Reinaud, welcher in seiner trefflichen Introduction unter Benutzung des Fihrist von den Manichäern spricht, soweit es für seinen Zweck nöthig war, sagt (S. CCCLX) von Mânî: Ses doctrines — se répandirent à la fois dans la Tartarie, en Chine, à Ceylan et dans l'Occident le plus reculé. Unstreitig hat er auch für Ceylan seine Beweise, die mir abgehen, doch muss in dieser Beziehung an eine Bemerkung Ritter's (Die Stupa's S. 31) erinnert werden, der sich dahin äussert: „Das Buddhathum war frühzeitig in den Culturthälern Baktriens, des indischen Kaukasus und Kabulistan. Das wusste man aber nicht und so liess man Mânî nach Ceylan und China, in den fernsten Osten Asiens reisen, um von dort seine Anklänge an buddhistische Lehren zu gewinnen". — Der Gegensatz der Entfernung mit Afrika und selbst mit Europa, wohin überall der Manichäismus seine Netze auswarf, bleibt immerhin ein ungeheurer, und in welch gefährlicher Weise diese Ausbreitung westlich um sich griff, beurkunden Augustin und die kaiserlichen Edicte. Nicht aber nur ein besonderer Apostel, Thomas, und wer es sonst war, den Mas'ûdî oben als manichäischen Satan brandmarkte, tritt in den östlichen Ländern vereinzelt als Verbreiter des Manichäismus auf, sondern die aus Persien vertriebenen und in dieselben massenhaft einwandernden Manichäer.

387) كسرى die arabisirte Form Kisra oder Kasrâ des persischen خُسْرَو Chusrau, Chosroe, ist der allgemeine Titel für alle Herrscher aus der Dynastie der Sâsâniden. Wir wissen aus dem Vorhergehenden, dass hier Bahrâm ben Hurmuz gemeint ist.

388) Wir finden hier bestimmt ausgesprochen, dass die Herrschaft der Magier das neue Sektenhaupt und seine Lehre nicht neben sich dulden wollte; daher die Verfolgung Mânî's, welcher er zum Opfer fiel, sodass es eines weitern Grundes zu seiner Hinrichtung nicht bedurfte. Nicht ihn allein traf das verhängte Geschick, sondern jedermann, der sich zu seiner Lehre bekannte, und dass es auf gänzliche Ausrottung derselben abgesehen war, beweist die Strenge der ergriffenen Massregeln, darunter das Verbot an alle Bewohner Persiens auch nur durch Unterredung über jene Lehre eine Erörterung

für oder gegen dieselbe zu veranlassen oder ein Wort zu verlautbaren.

389) S. Anm. 261.

390) Das Wort Chân sei, heisst es, ein Ehrentitel der türkischen Fürsten. Wir wissen, dass er der mogolischen Sprache und den andern tatarischen Dialekten angehört. Wenn aber gesagt wird, dass Tschingîz ihn zuerst annahm, so muss wenigstens auf Veranlassung unserer Stelle bemerkt werden, dass 1) ihr Verfasser über zweihundert Jahre vor Tschingîzchân schrieb und — 2) derselbe von der Zeit gegen das Ende des dritten Jahrhunderts Christi spricht. — Dieser Titel tatarischer Fürsten und wie wir sehen auch der türkischen — die Ṭagazgaz gehören gewiss auch zu den Stämmen des Uguz, des Stammvaters der reinsten Türkenstämme — ist demnach schon sehr alt und greift in die frühe Geschichte der Ostländer Asiens oder Turan's ein. Vgl. über خان, قاآن, خاقان, ايلخان Quatremère in Hist. des Mongols de la Perse — par Raschîdeldin S. 10 flg. — Stellt man zusammen, was Mas'ûdî berichtet, so ist das Nächste den hier erwähnten Chân für den Beherrscher der Ṭagazgaz zu halten und dessen Hauptsitz in Kûsân zu suchen. Dasselbe glaubt auch, wie wir alsbald sehen werden, unser Verfasser.

391) Unter Transoxanien oder Turan d. h. den Ländern jenseits des Oxus oder Dschîḥûn begreift man, wie wir Anm. 385 sahen, die Länderstrecken der heutigen Bucharei, Turkestân, Badachschan, Chokand und die hohe Tatarei mit ihren Städten, Kaschgar und Jarkand nebst einigen kleinen Zwischenländern. Die hohe Tatarei berührt schon China, und auf dieser Seite mochte der Manichäismus sich auch in ihrem Gebiet festzusetzen versuchen, weshalb es überall heisst, dass Mânî's Lehre bis nach China vorgedrungen sei. Städte wie Samarkand, Fârâb, Buchârâ, Beikand, Usrûschana, Tarmiḍ, Fargâna, Kaschgar blühten in jenen Gegenden auch in späterer Zeit unter dem Islâm durch Wissenschaft und Handel und religiöse Bewegungen haben daselbst zu aller Zeit Anklang gefunden. Zwischen Indien, Bactrien, Iran und Tibet (Chatai) haben wir von Alters her theils das Grenz-

gebiet theils das Vaterland theosophischer, metaphysischer und religiöser Speculationen zu suchen.

392) C. H. L. lesen انتشر d. h. zerstreut war.

393) Eig. in diese Städte, wo sie noch jetzt sind und der Verf. sie antraf.

394) Die Umajjaden, die mit Muawija 41 d. Fl. (661 Chr.) das Chalifat antraten, fanden Persien bereits von Abû Bakr her durch Châlid gebrochen und es liegt nahe, dass mit dem vordringenden Islâm auch dem von den Manichäern zu fürchtenden Magierthum alle Macht und aller Einfluss entrissen war. Volle vier Jahrhunderte waren seit Vertreibung der ersten Manichäer verflossen, die im fernen Osten ungestört ihrem Glauben treu geblieben waren und ihm grosse Ausdehnung verschafft hatten. Doch hat wol fortdauernd Verkehr von ihrer Seite mit dem Vaterlande, in welchem Babylon der ausschliessliche Sitz des Oberhauptes war, stattgefunden, sodass ein Theil ihrer späten Nachkommen sich bewogen finden konnte in die Heimat der Väter zurückzukehren. An und für sich erscheint das Wagniss mitten in dem alles nivellirenden Islâm Sicherheit für den eigenen Glauben zu finden bedenklich, auch mag wol die Zahl der Rückkehrenden nicht bedeutend gewesen sein. In Irak, zumal im persischen, blieb freilich noch immer Raum genug für Andersdenkende und auch das Sektenwesen unter den Muhammadanern hatte hier und vorzugsweise in und um Basra herum eine Zufluchtsstätte, ein Charakterzug jenes Mittellandes, der in langer Vergangenheit seine Ausbildung gewonnen hatte.

395) Ueber Châlid ben ʿAbdallah al-Ḳasrî vgl. Anm. 257.

396) Babylon gehört dem arabischen Irak an, und wahrscheinlich wünschten die rückkehrenden Manichäer, deren Satzungen im entfernten Osten manche Abwandlung erfahren haben mochten, einem eigenen Oberhaupt folgen zu dürfen. Des Châlid Schutz ging aber nicht soweit ihnen diesen Wunsch gewähren zu können oder zu wollen, daher der beschränkende Zusatz zu seiner Fürsorge „der Sitz des Vorstehers sei nur an Babylon gebunden“. Wir sahen oben (vgl. Anm. 257), dass unter der Statthalterschaft Châlid's, nachdem die besondere Sekte der Dunjâwarîja standhaft doch vergeblich gegen

dieses Vorrecht von Babylon angekämpft hatte, eine Unterwerfung aller Manichäer unter ein Oberhaupt (damals Mihr) und zwar zu Babylon erfolgt war, Châlid also in seinem Schutze desselben auch den Einwandernden keine Ausnahme gestatten konnte und sie unter das Oberhaupt von Babylon verwies. Aus dem Folgenden geht jedoch hervor, dass es nicht immer so blieb.

397) Der abbasidische Chalife Muktadir herrschte vom August 908 bis October 932, doch wird eine Veranlassung zur Flucht der Manichäer unter seiner Regierung nicht angegeben. Sie ist aber aus dem allgemeinen Zustande des Chalifats, das von den mächtig sich erhebenden Fatimiden und den Karamiten bedrängt wurde, leicht durch die Absicht erklärlich alles religiöse Sektenwesen soweit man konnte zu unterdrücken. Auch das Sektenhaupt Hallâdsch wurde auf Muktadir's Befehl (nach 1000 Geisselhieben und Verstümmelung wie einige berichten) aus Furcht vor Anstiftung von Aufruhr, zumal er schon Hofleute aus nächster Umgebung des Chalifen verführt hatte, gekreuzigt. Vgl. Ibn Challikân nr. 186 und Haarbrücker II, S. 417 flg.

398) Die durch die Furcht für ihr Leben vertriebenen Manichäer wanderten, wie es hier heisst, nach Churâsân aus, während auch die im Vaterland Zurückbleibenden ihren Wohnort aus gleicher Furcht unstät wechselten und nur im Geheimen ihren Cultus ausübten. Samarkand, die in Transoxanien altberühmte Stadt, das Maracanda in Sogdiana, wird auch bei den arabischen Geographen zu Sogd gerechnet und ist das schönste der vier von den Muhammadanern gepriesenen irdischen Paradiese. Hier nun aber erscheint es mit Recht dem Herrscher von Churâsân unterworfen, da beide ausgedehnte Länderstrecken, Transoxanien und Churâsân, in jener Zeit einem Fürsten gehorchten. Wir wissen ferner, dass in beiden Provinzen der Einfluss von Persien und Indien her die Ausbreitung und Befestigung des Islâm andauernd beschränkte und die von dort eingedrungenen Ideen allen irgendwie auf sie Bezug nehmenden oder sich mit ihnen in Verbindung setzenden Sekten Vorschub leisteten. Wir dürfen also voraussetzen, dass die jetzt dort Einwandernden durch Tradition zu dem Glauben veranlasst wurden wie ihre Väter sich hier

ungestört niederlassen zu können. Die Verhältnisse hatten sich aber in den mehr als zweihundert Jahren völlig geändert, und der gegenwärtige Herrscher von Churâsân mochte, um den vielfach auf religiösem Gebiet überall in jenen Ländern fortdauernden aufrührerischen Bewegungen soviel thunlich einen Damm entgegenzusetzen, von diesen neuen Gästen nicht das beste hoffen. Nun ist zwar bei den kurzen Worten unsers Verfs. ohne weitere Quellen bestimmen zu wollen, welcher Herrscher von Churâsân hier während der mehr als 24jährigen Regierung Muḳtadir's gemeint sei, immerhin misslich, doch da es zuverlässig einer der Samaniden war, Abû Naṣr Aḥmad von ihnen aber nur bis 301 (beg. 7. Aug. 913), dessen Sohn Abû'lḥasan Naṣr dagegen bis zum Jahr 331 (942) Transoxanien und Churâsân beherrschte, so ist es sehr wohl zulässig, den letztern, der neunzehn Jahre gleichzeitig mit Muḳtadir jene beiden herrlichen Länder (s. Das Buch der Länder — übersetzt von Mordtmann S. 124 flg. und über die Lage derselben und deren Grenzen in jener Zeit Kiepert's beigefügte Karte) unter seiner Botmässigkeit vereinigt hatte, als denjenigen Herrscher von Samarkand zu bezeichnen, unter dem das hier Erzählte vorfiel. Seine feindliche Stimmung gegen die Manichäer ging soweit sie tödten lassen zu wollen und so in seiner Ansicht über sie sich mit den Beweggründen zu vereinigen, die ihre Verfolgung in den Staaten des Chalifen herbeigeführt hatten.

399) Hier ist ملك الصين, der König, Kaiser oder Herrscher von China nach der unmassgeblichen Meinung des Verfs. mit dem صاحب التغزغز oder dem Herrscher des Landes Ṭagazgaz in eine Person zu vereinigen. Schon oben wurde der Ṭagazgaz gedacht, nicht aber als eines Landes, sondern nach dem Vorgange Mas'ûdî's (s. Anm. 386) als Name eines Türkenstammes. Volk und Land führen also gleichen Namen, denn nach Edrîsî (I, S. 490 flg.) ist es gar kein Zweifel, dass auch ihr Land mit demselben Namen bezeichnet wurde*).

*) Zwar steht dort im Druck Bagharghar, allein Jaubert bemerkt, dass eines seiner Manuscripte تغرغر Tagargar lese. Das Wort erscheint auch an der Stelle unsers Verfs. vielfach verstümmelt und nur L. hat das allein richtige. — Die Schreibweise طغزغز wechselt mit der von تغزغز.

Derselbe beschreibt seine Lage und seine Städte am ausführlichsten, und wenn hier blos das allgemeine Wort صاحب für den Herrscher steht, so vertritt dasselbe ganz den heimatlichen Titel Chân oder Châkân, über den oben das Nöthige bemerkt wurde. Edrîsî nennt ausser der Hauptstadt des Landes Tanbia' تنبع noch andere Städte, weiss aber von einer Stadt Kûsân nichts. Die Einwohner der Hauptstadt bezeichnet er als Anhänger des Zoroaster (S. 491), car il existe parmi les Turks de Bagharghar (l. Tagazgaz oder Ṭagazgaz) une peuplade professant le magisme et adorant le feu. Nach Edrîsî also, der diese Nachricht von andern (er schrieb im zwölften Jahrhundert) entlehnte, würden die Ṭagazgaz in jener Zeit sich zur Lehre des Zoroaster bekannt haben. Unstreitig liegt diesem Bericht irgend eine Verwechslung zu Grunde. Mas'ûdî, der die Ṭagazgaz, wie hier Edrîsî, wegen ihres religiösen Bekenntnisses von den andern Türken sich absondern lässt, beschreibt, allerdings einige Jahrhunderte früher, ihr Manichäerthum zu genau als dass man nicht eine Verwechslung des Dualismus des Zoroaster mit dem Mânî's annehmen könnte. Auch unser Verf. macht sie zu entschiedenen Manichäern und ihr Herrscher ist nicht abgeneigt für sie und seinen und ihren Cultus mit dem Schwert einzutreten. Gegen Osten, sagt Edrîsî weiter (S. 497) grenzt das Land der Ṭagazgaz an das Land der Kirgisen خرخيزية, das nicht weit vom chinesischen Meere entfernt ist, gegen Süden berühren es die chinesischen Grenzen, gegen Norden der türkische Stamm der Kîmâkîja كيماكية. Er bemerkt ferner (S. 491), dass die Hauptstadt Tanbia' von dem obern Barsadschân برسجان العليا, das eine von Fargâna abhängige Stadt sei, durch einen Zwischenraum von zwei Monaten Wegs getrennt liege und zwölf Tagereisen habe man von ihr nach der ebenfalls im Lande der Ṭagazgaz liegenden Stadt Bâchwân باخوان. Noch genauer wird die Lage des Landes Ṭagazgaz (S. 493) dahin bezeichnet, dass es zwischen Tibet und China liege und im Norden von dem Lande der Kirgisen begrenzt werde, also vorzugsweise das heutige Thianschan Nanlu umfasse. S. 501 wird als die bedeutendste Stadt des Landes Chizchirâkeṯ خزخراكث genannt — alles Angaben, wie Edrîsî S. 490

sagt, nach verschiedenen aber den zuverlässigsten niedergeschriebenen Quellen. Vgl. auch II, S. 214 flg., wo weiterführende Nachrichten gegeben sind.

Wie aber der damalige Herrscher von Ṭagazgaz geheissen haben mag, darauf bleiben wir die Antwort schuldig. Dass er König von China genannt wird, kann bei der Lage seines Landes nicht wundern und heute wäre jene Benennung so ziemlich ganz in der Ordnung. Auch der Verf. des Burhâni ḳâṭi' bemerkt, dass zu seiner Zeit noch in Indien Anhänger der Sekte Mânî's vorhanden waren.

400) d. h. überhaupt: viel mehr.

401) Aus dieser Erzählung, die auch Reinaud in seiner Introduction S. CCCLXI aufgenommen hat, geht hervor, dass die Staatsreligion um so zu sagen zur Zeit Muḳtadir's bei den Ṭagazgaz zwar die manichäische war und ihr Herrscher sich zu ihr bekannte, dass aber neben ihr auch die Muslimen geduldet wurden, die den einen guten Gott Allah verehrten. — Der Samanide als muslimischer Herrscher begnügte sich nun mit der Kopfsteuer, die den Andersgläubigen in allen muslimischen Ländern auferlegt wurde. Sie befreiten sich dadurch wenigstens von der Sklaverei.

402) Der Buide Abû'lḥusein Aḥmad mit dem Ehrennamen Mu'izzaddaula, ein Sohn des Stifters der Dynastie der Buiden, Bujeh oder nach arabischer Aussprache Buweih, war der erste der unter dem Titel Sulṭân, nachdem er Bagdad eingenommen hatte, alle Macht des Chalifen an sich riss und diesen — al-Mustaḳfîbillâh — bald darauf (am 29. Jan. 946 = 22. Dschumâdâ II. 334) sogar blenden liess. Funfzehn Fürsten dieser Dynastie herrschten 126 Jahre über die beiden Irak und Ahwaz. Da Mu'izzaddaula 356 (967) starb, so fällt die Zeit, von welcher unser Verf. spricht, in die Jahre zwischen 945—967. Und wenn er sagt, dass er 300 Manichäer in Bagdad persönlich kennen gelernt habe, so ist vorauszusetzen, dass ihre Zahl daselbst wol grösser sein mochte.

403) Wenn der Verf. der Zeit des Mu'izzaddaula die gegenwärtige entgegensetzt, so meint er damit das Jahr 377 (987—988), in welchem er schrieb. Die Zahl hätte demnach unverhältnissmässig schnell abgenommen, wenn sie in diesen 20—30 Jahren von 300 auf 5 herabsank. Man möchte zeit-

weilige Verfolgungen der Manichäer auch jetzt unter dem Chalifate voraussetzen, wie aus Mas'ûdî z. B. unter dem Kapitel, das von al-Mâmûn handelt, von diesem frühern Chalifen mittheilt, dass er unter den Irrgläubigen eine Anzahl Gelehrte in Basra, die an Mânî festhielten und an die beiden Principe des Lichtes und der Finsterniss glaubten, hinrichten liess.

404) Aus den verschiedenen Lesarten ergibt sich, dass الآجارى als die zuverlässigste erscheint, zumal die Schreibweise الاجارى in L. und آحادى in V. keinen Zweifel lässt, dass das Wort von dem Plural آجار gebildet ist, und darunter Leute zu verstehen sind, die für Lohn arbeiten, Lohnarbeiter. Da diese sich in der Zeit, von welcher der Verf. spricht, auf Dörfern aufhielten, beschränkt sich der Begriff vorzugsweise auf solche, die sich mit der Bodencultur beschäftigten, also um Lohn für andere die Felder bestellten. Auch spricht der Verf. hier nur von einem engbegrenzten Theile derselben, deren Wohnorte er bezeichnet.

405) Die arabische Form رستاق mit dem Plural رساتيق (s. Edrîsî II, S. 200 und Hist. des Sultans Mamlouks II, II. S. 207, wo رساتيق für رساتيف zu lesen ist), abgeleitet vom persischen روستا, findet sich auch in der Schreibweise روستاق, رزداق, رسداق und رسدق. Müller (Journ. as. Avril 1839 S. 297) weist das Wort روستاق auch im Pehlwi nach, wo es wie er sagt eigentlich eine Gegend mit einem Flusse andeutet. Im Persischen und Arabischen bezeichnet es ein grösseres Dorf oder auch mehrere Dörfer, die zusammen eine Dorf- oder Landschaft bilden, ein Gebiet, das zu einem grössern Ort gehört oder von ihm abhängt. Vgl. Edrîsî II, S. 149 1) und a. a. O.

Von Samarkand سمرقند oder سمركند, der Hauptstadt der Provinz Sogd (Sogdiana) wurde oben (Anm. 398) gesprochen. Neben ihr wird hier die Provinz genannt. Vgl. über beide vorzugsweise Edrîsî II, S. 197 flg.

Nuikaṯ نويكث ist die sichere Lesart, wofür sich auch abgekürzt Nukaṯ findet. Die Stadt liegt in der Landschaft

Eilâķ, die von Iṣṭachrî (s. die Uebersetzung von Mordtmann S. 125) zur Provinz Schâsch شاش gerechnet wird. Derselbe bezeichnet (S. 132) beide Landschaften zwei bis drei Tagereisen breit und Edrîsî (II, S. 207) lässt Eilâķ gegen Süden an Schâsch grenzen. Beide liegen am Ende des Gebiets des Islâm in der Nähe von Turkestân oder den von den Türken bewohnten Länderflächen. Edrîsî (II, S. 207) nennt نوكث als Hauptstadt von Eilâķ, bei Iṣṭachrî dagegen (S. 137 vgl. mit S. 132 und im Original S. 125 und 126) steht ثويكث Ṯuikaṯ und Binkaṯ. Die angegebenen Entfernungen einiger Städte von نويكث sind an sich nicht ohne Bedeutung, doch scheint die leichte Verwechslung der verwandten Schreibweisen einige Unklarheiten veranlasst zu haben. Das angehängte كث ist sicher nichts als eine Abschwächung aus dem persischen كند Dorf, Flecken (s. Jaubert in Edrîsî II, S. 207 1), woraus die Araber قند gemacht haben), was in Samarkand, Beikand, Seikand u. s. w. unverändert erhalten ist. Da in C. und H. die Stadt genau geschrieben ist, so darf man sie weder mit نونكث Nûnkaṯ (s. Edrîsî II, S. 213) noch mit بونكث Bûnkaṯ (s. Ibn Ḥaukal in Iṣṭachrî S. 132) verwechseln.

406) Auch hier werden die Vorsteher nicht Imâme genannt, sondern mit dem rein weltlichen Wort ar-Ruasâ bezeichnet, was jede Art Vorstand andeutet. S. Anm. 256 und 414.

407) Die Abbasiden herrschten von 132 = 750 an. Das was folgt entspricht der Ueberschrift nur erst gegen den Schluss des ganzen Abschnitts.

408) Dscha'd ben Dirham (bei Haarbrücker II, S. 420 ben Ibrahîm, dem unser Verf. und al-Makîn widersprechen) gehörte der Sekte der Ķadarîja an und behauptete die Erschaffung des Korans und die Prädestination (s. Schahrastânî S. 42 und an andern Stellen). Nun berichtet Abû'lfedâ (Ann. Musl. I, S. 488 und 490), dass Marwân (II.) ben Muḥammad, der 744 zur Regierung kam und 750 starb, durch al-Dscha'd, der, wie unser Verf. bemerkt, sein und seines Sohnes Erzieher war, in obige Lehren eingeweiht wurde und deshalb den

Namen al-Dscha'dî erhielt. Al-Makîn (S. 89) macht den Dscha'd ben Dirham zum Onkel Marwân's und fügt ebenfalls ausdrücklich hinzu, dass er von ihm den Beinamen al-Dscha'dî erhielt. In jedem Falle wird die Ansicht Weil's (Gesch. der Chal. I, S. 678 1)) etwas zu modificiren sein, da es wol denkbar ist, dass der Oheim Marwân's auch sein Lehrer sein konnte und bei dieser Annahme der Widerspruch zwischen Abû'lfedâ und al-Makîn hinwegfällt.

409) Wenn oben gesagt wurde, dass al-Dscha'd der Sekte der Ḳadarîja angehörte, also jedenfalls zu den Mutaziliten zählte, so wird mit dem Wort Zandîk زنديق, mit welchem er später bezeichnet wird, eben nur im allgemeinen angedeutet, dass er ein Irr- oder Ungläubiger war. Auch Marwân und sein Statthalter Châlid werden derselben Ketzerei beschuldigt. Das Wort, ursprünglich persisch زندى oder زنديك, bedeutet einen Anhänger der Lehre Zoroaster's von زند dem von Zoroaster offenbarten Religionscodex. Die Araber, die keinen so genauen Unterschied zwischen den nichtmuslimischen Religionsbekennern, mit Ausnahme der Christen und Juden, machten und bei der Eroberung Persiens frühzeitig und in grösster Ausdehnung in nächste Berührung mit den Anhängern Zoroaster's kamen, nannten nun alle Ungläubige oder Ketzer, selbst wenn diese aus dem Islâm hervorgingen, زنادقة Freigeister, Gottlose, Atheisten, gleich solchen, die nach dem Begriff der Muhammadaner keine Religion hatten. Doch verstanden sie im eigentlichen Sinne zunächst nur die Dualisten الثنوية darunter, wie Mas'ûdî Kap. 24 ausdrücklich bemerkt. Es heisst dort:

ثم ملك بعده (i. e. بعد الملقّب بالبطل) بهرام ابن هرمز ثلاث سنين وكانت له حروب مع ملوك الشرق وقد ذكرنا ان بهرام اتاه مانى بن فديك (MS. von Paris يزيد, von Leyden برمك, das indische بدىك) تلميذ ماردون (P. قاردون, L. u. Ind. فاردون) فعرض عليه مذاهب الثنوية فقتله وقتل الرؤساء من اصحابه (statt اصحابه — فقتله haben jene drei Manuscripte فاجابه احتيالا

منه عليه الا [الى .L. Ind] ان احضر دعاته المتفرقين فى البلاد من اصحابه [الذين يدعون الناس :L. Ind. fügen hinzu الى مذاهب الثنوية فقتله وقتل الرؤساء من اصحابه]*) وفى ايام مانى هذا ظهر اسم الزنادقة الذى اليه (.P. L. Ind الذى [التى .l] اليها) اضيفت الزندقة وذلك ان الفرس (المجوس .L. Ind) حين اتاهم زرادشت بن استيمان على حسب ما قدمنا من نسبه فيما سلف من هذا الكتاب بكتابهم المعروف بالبستاه باللغة الاولى من الفارسية وعمل له التفسير وهو الزند وعمل لهذا التفسير شرحًا سمّاه البازند على حسب ما قدمنا وكان الزند بيانًا لتأويل المتقدّم المنزل وكان من اوردهم (اورد .die andern Codd) فى شريعتهم شيا بخلاف (يخالف .die andern Codd) المنزل الذى هو البستاه وعدل الى التأويل الذى هو الزند قالوا هذا زندى فاضافوه (فاضافه .die andern Codd) الى التأويل وانه متحرف (منحرف .L. يبعد — P. Ind) عن الظواهر من المنزل الى تأويل وهو (هو .die andern Codd) بخلاف التنزيل فلما ان جاءت العرب اخذت هذا المعنى من الفرس وقالوا (فقالوا .die andern Codd) زنديق واعربوه والثنوية هم الزنادقة ولحق هولاء (بهاولاء .die andern Codd) سائر من اعتقد القدم وابى حدوث العالم **).

Das ist der Text zu dem grössern Theil der Uebersetzung der zweiten Stelle aus Mas'ûdî, die Chwolsohn in der Zeit-

---

*) Daraus geht hervor, dass in dem von mir gebrauchten Manuscripte zwischen الثنوية und فقتله die oben angegebene Stelle ausgefallen ist. Allein L. und Ind. haben dann التى statt الذى zu lesen.

**) Herr Barbier de Meynard, einer der Mitarbeiter an der Herausgabe Mas'ûdî's, war durch Vermittelung Herrn Reinaud's so gefällig die Vergleichung dieser Stelle in den Pariser u. s. w. Manuscripten zu übernehmen. Ich bringe ihm für diese Mühwaltung meinen aufrichtigen Dank dar.

schrift der DMG. (VI, S. 409) mittheilt, wozu ich bemerke, dass das dort in der ersten Stelle zweifelhafte Wort in dem von mir gebrauchten Manuscripte باردة (وسموا هذا التفسير باردة) geschrieben ist. Vgl. auch Ssab. I, S. 281; II, S. 129 flg.

In beschränkterm Sinne wird z. B. Not. et Extr. XII, S. 340. 342. cl. 385—86. 368 (1) cl. 400 das Wort von denen gebraucht, die ihren Ungehorsam und ihre schlechten Handlungen unter dem Vorwande zu entschuldigen suchen, dass sie dieselben Gott zuschreiben, welcher des Gehorsams der Menschen nicht bedürfe und dem durch den menschlichen Ungehorsam kein Unrecht angethan werde. Vgl. noch Weil in Geschichte der Chalifen (II, S. 105 flg.), wo gerade über den Einfluss des Zendikismus in der Regierungszeit Mahdî's recht gute Winke gegeben sind — Zeitschrift der DMG. (VII, S. 20 und 104), wo Spiegel die ursprüngliche Bedeutung des Wortes زنديق mit γνωστικός identificirt — Hist. des Sultans Mamlouks (II, II. S. 191) — Hottinger, Hist. Or. (S. 579) — Notae ad Portam Mosis (S. 239) — de Sacy, Chrestom. (II, S. 274 (138)). — Auch in Schahrastânî wird das Wort von keiner bestimmten Sekte gebraucht, dagegen oft mit andern Ketzern z. B. den Madschûs verbunden, und Ibn Schiḥna bei Hyde (S. 281) und Abû'lfedâ (Hist. anteisl. S. 82) nennen Mânî ebenso زنديق wie Abû'lfaradsch (S. 130) ihn الثنوى den Dualisten nennt. — Vgl. auch den türk. Ḳâmûs.

410) Der umajjadische Chalif Hischâm ben 'Abdalmalik folgte seinem Bruder Jazîd im Jahre 105 (724) und starb 125 (743). Al-Dscha'd fand also vor Marwân's Thronbesteigung seinen Tod, wie schon daraus hervorgeht, dass Châlid al-Ḳasrî (s. Anm. 257) mit seiner Tödtung beauftragt wurde.

411) Zwei Codices und Hottinger lesen بطول statt وطول, was C. und H. schreiben. Nach jener Lesart würde es heissen „mit oder bei der langen Dauer der Haft oder Gefangenhaltung des Dscha'd" d. h. dass sie zu unmächtig wären etwas zu seiner Befreiung zu thun. Châlid, der den Manichäern jeden Vorschub leistete, liess sich von gleicher Nachsicht nicht nur gegen Dscha'd, sondern auch gegen den Rebellen as-Sahtajânî und im allgemeinen gegen die Aliden leiten.

412) Die Frage Hischâm's, ob al-Dscha'd noch am Leben sei, beweist hinlänglich, dass er schon längst seine Hinrichtung erwartet hatte, und selbst als er an Châlid den Befehl ihn zu tödten erliess, benutzte dieser die Gelegenheit ihn einen wahren Opfertod sterben zu lassen und seiner Hinrichtung dadurch eine religiöse Weihe zu geben, ja, er selbst reinigte sich von aller Schuld durch die öffentliche Verkündigung von der Kanzel herab, dass die Tödtung Dscha'd's auf Befehl des Chalifen, also gegen seinen eigenen Willen erfolgt sei. Unstreitig war der Tag der Opferung einer der drei, die zum österlichen Opfer (الاضحية) bestimmt sind. Vgl. كتاب مختصر الوقاية von Kazem Beg S. 171 flg.

413) Das Auffällige der obigen Handlung Châlid's beeilt sich der Verf. dadurch zu motiviren, dass er auch diesen des Irrglaubens beschuldigt, was wiederum nicht wundern dürfe, da er eine Christin zur Mutter gehabt habe. Endlich noch wird der Chalife Marwân II. als Zögling Dscha'd's der gleichen Schuld angeklagt; nur ist nicht erwiesen, wie er und sein Lehrer unter die Reihe derjenigen gerathen konnten, die als Anhänger des Manichäismus hier zusammengestellt sind. Unter dem Worte زنديق begriff man allerdings auch die Manichäer, da ja Mânî selbst so genannt wird, nur findet sich in dem Leben Marwân's nichts, was ihn dieser speciellen Richtung verdächtigte, wenn er auch sonst scheinbar kein strenger Muslim war. Châlid dagegen gab wenigstens thatsächliche Beweise seiner Vorliebe für die Manichäer.

414) Diese Ueberschrift zeigt recht deutlich, wie die spätern Manichäer, darunter selbst ihre Vorsteher, sich mitten unter den muhammadanischen Gläubigen öffentlich in die Formen des Islâm zu schicken wussten. Sie erschienen als Mutakallimûn d. h. als solche, die, wie die freiern Scholastiker unter den Muhammadanern die dialektische Erörterung der Grundlehren des Islâm ohne oder mit Beiseitesetzung des Koran sich erlaubten, eine gleiche Stellung in der Entwickelung ihrer Ansichten über das Wesen Gottes und ihrer Religionslehren überhaupt annahmen, daher äusserlich recht gut muhammadanisch-scholastische Ideen äussern konnten, innerlich oder insgeheim aber an ihrem Dualismus festhielten. Da gerade diese Erörterungen — der Kalâm — die tiefsten Spal-

tungen unter den Muhammadanern selbst erzeugten, so mussten auch die in die Hülle von Mutakallimûn sich kleidenden Manichäer den Strenggläubigen im Islâm ein ernster Anstoss bleiben. Nur wird es schwer Näheres über die hier der verheimlichten Ketzerei angeklagten Vorsteher zu ergründen, da die nackten Namen dieser Persönlichkeiten nicht vor Verwechslungen schützen.

415) Abû'lfadl Şâliḥ Ibn 'Abdalkaddûs ist der Dichter und Freigelassene der Banû Azd, von denen er al-Azdî heisst. Ihn liess wegen seines Unglaubens der Chalif al-Mahdî (reg. von 158 = 775 bis 169 = 785), der Vater Hârûn ar-Raschîd's, ins Gefängniss werfen, das er lange Zeit mit dem ebenfalls des Atheismus angeschuldigten 'Alî Ibn al-Chalîl theilte, bis er im Jahre 167 (beg. 5. Aug. 783) getödtet wurde. Er ist Verfasser eines Buches der Zweifel كتاب الشكوك, von welchem er behauptet, „dass wer es läse an allem zweifle was existire, sodass er sich einbilde dass es nicht existire, und ebenso an dem zweifle was nicht existire, sodass er sich einbilde, es existire". Er war also der vollendetste Skeptiker. S. Ibn Challikân ed. Wüstenfeld nr. 302, nr. 538 S. 21 und nr. 617. An der zweiten Stelle werden ihm einige Verse beigelegt, die er in seiner Gefangenschaft gedichtet haben soll, und die der Barmakide al-Fadl, als er im Gefängniss sass, oft recitirte. Andere legen diese Verse andern bei.

416) Die Codices vereinigen sich hier fast sämmtlich in der Schreibweise الادسيين oder الادسن, worin dem Sinne entsprechend ein Wort was mit اثنان zwei zusammenhängt, zu suchen ist. Nun heissen die Dualisten bei den Arabern gewöhnlich الثنوية oder اصحاب الاثنين d. i. اصحاب الاصلين الاثنين, sodass einfach الاثنين zu lesen zu sein scheint: „zur Vertheidigung der beiden Principe"; denn sogut wie das Wort absolut nach اصحاب steht, kann es auch hier so erwartet werden.

417) Von den Apologien, welche die genannten Männer für den Manichäismus schrieben, ist schwerlich eine unter den oben genannten Schriften aufgezählt; wenigstens gibt sich keine sicher als solche zu erkennen. Man sieht, es wurden seit dem

Islâm Streitschriften herüber und hinüber gewechselt, doch aber, wie hier bemerkt ist, nur von Scholastikern gegen Scholastiker, von Dualisten gegen Unitarier und umgekehrt. Man darf sich daher nicht wundern, wenn Mas'ûdî Philosophen, Bardesanier, Dualisten, Sabier, Magier und eine Anzahl muhammadanischer Scholastiker nebeneinander stellt und der Chalif Mahdî bemüht war alle jene aus mehr als einem Grunde gefährlichen Schriften theilweise mit ihren Verfassern zu vertilgen. Vgl. Die Ssab. II, S. 622.

418) Baschschâr ben Burd, ein oft erwähnter Dichter, der in vielen alten Blumenlesen den Reigen eröffnet. Ibn Challikân, der sein Leben (nr. 112) erzählt und ihn an mehrern andern Stellen nennt, berichtet, dass er bei den ebenerwähnten Chalifen al-Mahdî der Freigeisterei angeklagt wurde. Obwol Baschschâr letzteren in seinen Gedichten gepriesen hatte, liess dieser ihn dennoch auspeitschen, infolge dessen der mehr als 90jährige Greis 167 (beg. 5. Aug. 783) oder 168 starb. Es scheint, dass zu dieser grausamen Härte die Verdächtigung beitrug, der Dichter habe selbst den Chalifen in seinen Spottgedichten nicht verschont. — Vgl. auch Ḥamâsa Pars II, S. 199 und 569 und Weil a. a. O. S. 108.

419) Isḥâḳ ben Chalaf wird in der Ḥamâsa I, S. 140 vgl. mit II, S. 250 erwähnt und ein Gedicht von ihm mitgetheilt.

420) Ob سنايَة oder سنانة zu schreiben sei, wage ich bis jetzt nicht zu bestimmen.

421) Wahrscheinlich ist der Dichter Sâlim ben 'Umar al-Châsir, der Schüler des Baschschâr ben Burd, gemeint, dessen Leben Ibn Challikân (nr. 252) beschreibt. Er gab sich vielfachen Ausschweifungen hin und starb unter der Regierung Hârûn ar-Raschîd's im Jahre 186 (802) mit Hinterlassung eines Vermögens von 36000 Goldstücken ohne Erben. Ibn Challikân erwähnt ihn auch noch nr. 9 und nr. 440 S. 88.

422) 'Alî ben al-Chalîl ist wahrscheinlich der Dichter aus Kufa, von welchem Ibn Challikân (nr. 840 S. 88) vier Verse erhalten hat.

423) Man könnte versucht sein Dscheihânî oder Dschîhânî, einer aus der Stadt Dscheihân oder Dschîhân zu lesen, allein alle Codices und auch Hottinger (Hist. Or. Ed. poster. S. 582) halten جيهاني fest, dessen Ableitung mir unbekannt ist.

424) Nach dem Inhalt dieses Abschnittes sind رؤساء hier nicht Vorsteher der Manichäer sondern hochgestellte Secretaire, wie noch jetzt in Constantinopel der Secretair der auswärtigen Angelegenheiten Reïs Efendî genannt wird. Vgl. Ann. Muslim. II, Anm. 104 und über die Würde des رئيس الرؤساء oder des Secretairs en chef ebenda III, S. 160 und Anm. 111 S. 170.

425) Die Barmakiden, ein persisches Geschlecht aus Balch, werden des Unglaubens d. h. hier des Magierthums oder des Atheismus auch von andern Schriftstellern beschuldigt, und unter den Anklagen, die man als Ursache ihrer grausamen Verfolgung durch Hârûn zu verbreiten suchte, war auch die, dass sie heimliche Zanâdiḳa wären. (S. Weil II, S. 133 Anm. 2 und S. 141). Deshalb wurden Jaḥjâ und sein Sohn Faḍl auf Befehl Hârûn's in das besondere Gefängniss gesperrt, welches das Gefängniss der Zanâdiḳa hiess. Wie man nämlich für diese ein eigenes Gefängniss hatte, bestand auch und das bis gegen Ende der Regierung Hârûn's ein besonderes Inquisitionsgericht für sie, zumal ausser den Barmakiden auch andere hochgestellte Männer den Irrlehren nicht fremd waren, und die Chalifen immer und immer wieder in Kämpfe gegen die überall auftauchenden Sekten verwickelt zu werden fürchten mussten. Der hier genannte Faḍl und sein Bruder Ḥasan waren die Söhne Jaḥjâ's und dieser ein Sohn des Châlid und Bruder Muḥammad's.

426) Muḥammad ben ʻUbeidallah, der hier der Secretair Mahdî's genannt wird, heisst bei andern Schriftstellern dessen Wezîr und rechtfertigt in jedem Falle die oben besprochene Ueberschrift. Ohne Zweifel ist er derselbe, den Ṭabarî ʻAbdallah ben ʻUbeidallah und Ibn Chaldûn Muḥammad ben ʻAbdallah nennt. Auch er wurde auf Befehl Mahdî's, wie es scheint in den ersten Jahren seiner Regierung, hingerichtet.

427) Der Chalife Mâmûn regierte von 198 (813) bis 218 (833) und war, wie auch aus der folgenden Erzählung von seinem Verhalten gegen Jazdânbacht hervorgeht, den freiern Ansichten der Perser in Religionssachen eifrig zugethan, nur dass er diese Vorliebe soviel möglich zu verbergen suchte. Seine ganze Regierungszeit liefert Beweise religiöser Duldung.

428) Muḥammad ben ʿAbdalmalik az-Zajjât war Wezîr des Chalifen Muʿtaṣim und scheint selbst Dichter gewesen zu sein, wenigstens viel Verkehr mit Dichtern gehabt zu haben. Auch Abû Tammâm, der Verfasser der Ḥamâsa, besang ihn mehrfach. Etwas Näheres über seine Glaubensrichtung ist mir nicht bekannt. Doch galt er für stolz, geizig und durchaus mitleidlos. Als er nach des Chalifen Wâṯiḳ Tode dessen jungen Sohn zu seinem Nachfolger vorschlug, liess ihn Dschaʿfar, des Wâṯiḳ Bruder, dem man anstatt des unbärtigen Knaben als Chalifen huldigte und der unter dem Namen Mutawakkil alâ Allâh, der auf Gott Vertrauende, den Thron bestieg, ins Gefängniss werfen, hauptsächlich weil er noch bei Lebzeiten Wâṯiḳ's ihm unfreundlich begegnet war, sein Vermögen einziehen, ihn martern und foltern und zuletzt in einen Ofen einsperren, in welchem von allen Seiten spitzige Nägel hervorragten und der so eng war, dass er sich nicht bewegen konnte. Unter unsaglichen Qualen endete dieser nicht weniger grausame Wezîr sein Leben 19. Rabîʿ I 233 (Oct. oder Nov. 847). S. al-Makîn S. 148 und Abû'lfedâ, Ann. Musl. II, S. 184.

429) Abû ʿAlî Saʿîd wird von Schahrastânî (S. 192) ebenfalls رئيس من رؤسائهم einer der Vorsteher der Manichäer genannt und gibt dort, wo er von der Zeit spricht, die seit der Vermischung der Lichtelemente mit der Finsterniss verflossen, das Jahr 271 (884) an, in dem er schrieb, also unter dem Chalifate des Muʿtamid alâ Allâh.

430) Wo dieses Gebiet von al-Muḥarram, welches Wort an und für sich ein unverletzliches Asyl andeutet, zu suchen sei, geben die mir zugänglichen einheimischen Geographen nicht an.

431) Zu der Zeit also, wo der Verf. schrieb, 377 (987—88), war der Manichäismus in Irâk ohne Schutz und es tritt hier ein, was oben bemerkt wurde, dass später der Sitz des Oberhauptes von der grössern oder geringern Sicherheit abhängig wurde. Transoxanien war auch jetzt noch die Zufluchtsstätte, und es erklärt sich daraus, dass unser Verf. von so wenigen Manichäern in Bagdad spricht.

R e g i s t e r.

Namen- und Sachregister.

A.

B.

F.

I.

J.

K.

L.

M.

N.

O.

P.

Q.

R.

S.

T.

U.

V.

W.

Z.

Die angeführten Schriftsteller.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

